

O projeto de aprofundamento da objetividade em Hegel

Para o aperfeiçoamento da interdependência entre imediatidade e
diferenciação no desdobramento do Espírito

versão corrigida e melhorada após defesa pública

Índice

| | |
|--|-----------|
| Introdução | 11 |
| I. Exposição dos desenvolvimentos da <i>Phänomenologie des Geistes</i> e das <i>Grundlinien</i> | 23 |
| 1. A <i>Phänomenologie des Geistes</i> | 23 |
| 1.1. A <i>Sittlichkeit</i> | 23 |
| 1.1.1. A lei divina e a Família | 24 |
| 1.1.2. A lei humana e a saída para a Comunidade | 27 |
| 1.1.3. A negatividade da substância e o retorno da lei divina | 29 |
| 1.1.4. A negatividade da substância e a guerra | 31 |
| 1.1.5. O estado jurídico (“ <i>Rechtszustand</i> ”) | 33 |
| 1.2. A <i>Bildung</i> | 35 |
| 1.2.1. Primeira apresentação | 35 |
| 1.2.2. Apresentação mais aprofundada | 38 |
| 1.2.2.1. A realização do Espírito na <i>Bildung</i> face aos momentos anteriores | 38 |
| 1.2.2.2. Os dois poderes da <i>Bildung</i> | 39 |
| 1.2.2.3. Análise mais detalhada da transição de um poder no outro | 42 |

| | |
|--|----|
| 1.2.2.4. O monarca | 44 |
| 1.2.2.5. A verdadeira individualidade na dialética entre Poder e Riqueza | 46 |
| 1.2.2.6. A unidade do Espírito da <i>Bildung</i> | 48 |
| 1.2.2.7. A inversão para a Fé | 50 |
| 1.2.3. A Fé | 53 |
| 1.2.3.1. A Fé como retorno da esfera da alienação | 53 |
| 1.2.3.2. Fé e <i>reine Einsicht</i> | 55 |
| 1.2.3.3. Uma realização no mundo da Fé? | 57 |
| 1.3. O Iluminismo | 59 |
| 1.3.1. A inevitável dependência mútua entre inteligência e Fé | 59 |
| 1.3.2. A utilidade | 60 |
| 1.4. <i>Absolute Freiheit</i> | 62 |
| 1.4.1. Da Liberdade ao Terror | 62 |
| 1.4.2. Autoaniquilação e medo de morte | 64 |
| 1.5. A <i>Moralität</i> | 67 |
| 1.5.1. Natureza e Moralidade | 67 |
| 1.5.1.1. Primeira abordagem | 67 |

| | |
|--|-----------|
| 1.5.1.2. Desenvolvimento da contradição | 69 |
| 1.5.2. O <i>Gewissen</i> | 71 |
| 1.5.2.1. Primeira abordagem | 71 |
| 1.5.2.2. Que tipo de realização comporta a <i>Moralität</i> ? | 75 |
| 1.5.2.3. O processo de objetivação do <i>Gewissen</i> | 79 |
| 1.5.2.4. A <i>schöne Seele</i> | 81 |
| 1.5.2.5. Coração duro e perdão | 83 |
| 1.5.3. Últimas notas a respeito da <i>Moralität</i> | 85 |
| 2. As <i>Grundlinien</i> | 86 |
| 2.1. <i>Abstraktes Recht</i> | 86 |
| 2.1.1. Primeira aproximação | 86 |
| 2.1.2. A propriedade e o contrato | 87 |
| 2.1.3. A injustiça | 89 |
| 2.1.4. Resumo do movimento espiritual do <i>abstraktes Recht</i> | 92 |
| 2.2. A <i>Moralität</i> | 94 |
| 2.2.1. A subjetividade da vontade | 94 |
| 2.2.2. O processo da ação em maior detalhe | 95 |
| 2.2.3. O Bem (“ <i>das Gute</i> ”) | 98 |
| | 4 |

| | |
|---|------------|
| 2.2.4. A possibilidade do Mal (“ <i>das Böse</i> ”) | 100 |
| 2.2.5. Passagem da <i>Moralität</i> para a <i>Sittlichkeit</i> | 102 |
| 2.3. A <i>Sittlichkeit</i> | 104 |
| II. O processo de independentização do objeto | 107 |
| 1. As <i>Grundlinien</i> | 107 |
| 1.1. A Família | 107 |
| 1.2. A <i>bürgerliche Gesellschaft</i> | 109 |
| 1.2.1. O Sistema de Necessidades | 113 |
| 1.2.2. Os estados sociais | 115 |
| 1.2.3. A <i>Rechtspflege</i> | 116 |
| 1.2.4. A <i>Polizei</i> e a <i>Korporation</i> | 118 |
| 1.3. Da <i>Moralität</i> para a <i>Sittlichkeit</i> | 120 |
| 1.3.1. A superação da imediatidade | 120 |
| 1.3.2. Acompanhamento da terminologia de Hegel | 123 |
| 1.3.3. Redobro de atenção, independência e teor | 126 |
| 1.3.4. Aprofundamento da articulação entre <i>Moralität</i> e <i>Sittlichkeit</i> | 127 |
| 1.3.5. A Família à luz do processo de transição da imediatidade para a mediação | 131 |

| | |
|--|------------|
| 1.3.6. O Estado como conclusão da união entre consciência e objeto? | 132 |
| 2. A <i>Phänomenologie des Geistes</i> | 134 |
| 2.1. A Família e a Comunidade | 134 |
| 2.1.1. Do seio familiar para a Comunidade | 134 |
| 2.1.2. A guerra e a fragmentação da Comunidade | 137 |
| 2.1.3. A personalidade | 139 |
| 2.2. Poder e Riqueza | 140 |
| 2.2.1. Da obediência ao monarca | 140 |
| 2.2.2. O momento de perfeita independência na <i>Bildung</i> | 144 |
| 2.2.3. A resposta do Espírito ao seu momento de alienação | 146 |
| III. A esfera da <i>Moralität</i>: entre uma aparente inalterabilidade e uma duplicidade de significados ao nível da integral estrutura do desenvolvimento espiritual | 147 |
| 1. A diferença entre a <i>Moralität</i> da <i>Phänomenologie des Geistes</i> e das <i>Grundlinien</i> | 147 |
| 1.1. A <i>Moralität</i> das <i>Grundlinien</i> como esfera de objetivação | 147 |
| 1.2. Que tipo de objetivação na <i>Moralität</i> da <i>Phänomenologie des Geistes</i> ? | 151 |
| 1.3. Algumas consequências da diferença entre a <i>Moralität</i> das <i>Grundlinien</i> e a <i>Moralität</i> da <i>Phänomenologie des Geistes</i> | 154 |
| 2. O diferente posicionamento sistemático da <i>Moralität</i> na <i>Phänomenologie des Geistes</i> e | |

| | |
|--|------------|
| nas <i>Grundlinien</i> | 157 |
| 2.1. A diferente independentização do objeto nas duas obras | 157 |
| 2.1.1. Os pensamentos do Bom e do Mau | 157 |
| 2.1.2. Uma independentização mais ativa nas <i>Grundlinien</i> ? | 158 |
| 2.2. A ausência do Estado das <i>Grundlinien</i> na <i>Phänomenologie des Geistes</i> | 162 |
| 2.3. O papel da ação ética da <i>Phänomenologie des Geistes</i> e a sua comparação com a ação moral das <i>Grundlinien</i> | 165 |
| 2.4. A ausência da <i>absolute Freiheit</i> nas <i>Grundlinien</i> e o seu significado | 169 |
| 2.5. A relação entre as estruturas e objetivos centrais da <i>Phänomenologie des Geistes</i> e das <i>Grundlinien</i> | 173 |
| 2.5.1. Necessidade de repensar a ação ética da <i>Phänomenologie des Geistes</i> ? | 173 |
| 2.5.2. Aproximação estrutural das obras e diferença ao nível da esfera do retorno do Espírito a si | 175 |
| IV. O mundo da objetividade: variações no aprofundamento da alienação e permanente relação com a subjetividade | 179 |
| 1. As transições entre os poderes da objetividade na <i>Phänomenologie des Geistes</i> | 179 |
| 1.1. A Riqueza na perspectiva fenomenológica e na perspectiva situacional | 179 |
| 1.2. A unicidade do movimento repartido entre obediência e rebeldia | 181 |
| 1.3. A linguagem como Espírito da <i>Bildung</i> da <i>Phänomenologie des Geistes</i> | 184 |

| | |
|---|------------|
| 1.4. Dois submovimentos integrados no movimento de retorno a si | 186 |
| 1.5. Breves considerações sobre a construção geral do capítulo da <i>Bildung</i> | 187 |
| 2. Clarificação da questão do eventual Estado na <i>Phänomenologie des Geistes</i> | 189 |
| 3. Objetividade linguística e objetividade aprofundada | 191 |
| 3.1. Uma diferença temática entre a <i>Sittlichkeit</i> das <i>Grundlinien</i> e a <i>Bildung</i> da <i>Phänomenologie des Geistes</i> ? | 191 |
| 3.2. A segurança da certeza de si como fator essencial de preparação da objetividade | 193 |
| 3.2.1. A diferença entre o Bem das <i>Grundlinien</i> e a qualificação como Bom na <i>Phänomenologie des Geistes</i> | 193 |
| 3.2.2. O poder estabilizador da certeza de si | 196 |
| 3.2.3. A importância da possibilidade do Mal para a compreensão da articulação entre a objetividade da <i>Phänomenologie des Geistes</i> e das <i>Grundlinien</i> | 197 |
| 3.3. O verdadeiro estatuto do mundo da objetividade na <i>Phänomenologie des Geistes</i> | 201 |
| 3.3.1. Posição do problema | 201 |
| 3.3.2. A relação entre o <i>Geist der Bildung</i> e as outras disposições da consciência no mundo da <i>Bildung</i> | 203 |
| 3.3.3. A compreensão da atividade destrutiva do final do mundo da <i>Bildung</i> | 206 |
| 3.3.4. Relação entre a destruição dos poderes da <i>Bildung</i> e o falhanço no alcance do Estado | 210 |
| 4. A procura pelos poderes da objetividade nas <i>Grundlinien</i> | 213 |

| | |
|--|------------|
| 4.1. A hipótese da Família como poder da objetividade | 213 |
| 4.2. A linguagem como um dos meios da formação (<i>Bildung</i>) | 215 |
| 4.3. Um ponto de transição específico entre a esfera da objetividade da <i>Phänomenologie des Geistes</i> e das <i>Grundlinien</i> ? | 218 |
| 4.4. As funções dos momentos da <i>Rechtspflege</i> e da <i>Korporation</i> na dinâmica de expressão dos poderes da objetividade | 222 |
| 4.5. Sobreposição entre particularidade e universalidade nas <i>Grundlinien</i> ? | 225 |
| 4.6. A ligação entre uma maior explicitação da universalidade e uma maior explicitação da particularidade | 227 |
| 4.7. A alteração fundamental de disposição da consciência da <i>Bildung</i> da <i>Phänomenologie des Geistes</i> para a <i>Sittlichkeit</i> das <i>Grundlinien</i> | 230 |
| 4.8. A explicação do momento da <i>Korporation</i> nas <i>Grundlinien</i> | 232 |
| 4.8.1. A coordenação entre <i>Rechtspflege</i> , <i>Polizei</i> e <i>Korporation</i> e <i>Moralität</i> | 234 |
| 4.8.2. A necessidade de considerar os efeitos da <i>Moralität</i> como recaindo na esfera da <i>Sittlichkeit</i> das <i>Grundlinien</i> no seu todo | 237 |
| 5. Problemas levantados pelo final das <i>Grundlinien</i> | 242 |
| 5.1. Uma incongruência na conceção da guerra como meio de recurso normal no plano internacional? | 242 |
| 5.2. Fundamentação de um contexto internacional bélico | 245 |
| 5.3. A constante intercalação entre imediatidade e diferenciação como causa do aprofundamento de cada uma dessas dimensões | 248 |

| | |
|--|------------|
| 5.4. Os assuntos internos do Estado (ou Estado individual) | 250 |
| 5.4.1. Considerações iniciais | 250 |
| 5.4.2. Divisão de poderes no Estado individual | 252 |
| 5.4.3. A maior explicitação dos poderes do Estado individual em comparação com a explicitação dos poderes da <i>bürgerliche Gesellschaft</i> | 254 |
| 5.4.4. Decisão definitiva da questão do Estado como momento de união | 256 |
| 5.4.5. A objetivação da certeza de si no monarca do Estado constitucional | 261 |
| 5.5. Reconstituição do movimento espiritual no plano internacional | 263 |
| 5.6. Para uma esfera das relações internacionais que reflita a equidade presente na dualidade imediatidade / diferenciação | 266 |
| Conclusão | 271 |
| Bibliografia | 287 |
| Bibliografia principal | 287 |
| Bibliografia complementar | 288 |

Introdução

Na medida em que é importante compreender o projeto global, tanto da *Phänomenologie des Geistes* como das *Grundlinien*, para podermos levar a cabo um estudo comparativo de ambas as obras no que respeita à questão específica do Estado, comecemos por notar que todo o curso da *Phänomenologie des Geistes* é o processo pelo qual o Espírito¹ se conhece a si mesmo. A entrada em cena do mundo da *Bildung* é o retornar ao que já existia antes desse mundo, mas que agora, por ter feito uma digressão, já sabe mais acerca de si. Todos os caminhos que o Espírito percorre, nomeadamente o caminho da realidade, são digressões que o levam a conhecer-se melhor a si mesmo. A realidade, que é, na verdade, uma realização do Espírito, é também mais uma forma de autoconhecimento, de tomada de consciência de tudo aquilo que o Espírito também é e que até passar pelo percurso em questão ignorava ser.

Assim, como está em causa um processo de autoconhecimento, importa centrar a análise em torno do relacionamento entre sujeito e objeto. O que importa destacar é a maior ou menor imediatidade com que a consciência opera a identificação com o que é diferente de si (com o seu objeto). Consoante essa identificação for mais ou menos direta, mais ou menos imediata (e, portanto, consoante a oposição entre os dois polos for menos ou mais elevada), o objeto será respetivamente menos independente ou mais independente.

Acreditamos que esta primeira nota deve também ser feita a respeito das *Grundlinien*, mesmo que isso possa, talvez, não ser tão evidente como a respeito da *Phänomenologie des Geistes*. É, portanto, esta escala de independentização do objeto que se encontra desenhada nos três mundos espirituais (*Sittlichkeit*, *Bildung* e *Moralität*, na *Phänomenologie des Geistes*, e *abstraktes Recht*, *Moralität* e *Sittlichkeit*, nas *Grundlinien*). Na *Sittlichkeit* das *Grundlinien*, consciência e objeto encontram-se no mais elevado grau de oposição. Isso também acontece na *Bildung* da *Phänomenologie des Geistes*. O que significa que o que se mostra tanto numa secção como na outra é o estado de maior independência do objeto em relação à consciência. Por outro lado, não se pode dizer que a *Moralität*, tanto na *Phänomenologie des Geistes* como nas *Grundlinien*, corresponda a estados em que o objeto não é de todo independente, pois a *realização do dever* ou *colocação do bem-estar como outro* (para utilizar termos próximos dos que Hegel utiliza respetivamente na *Phänomenologie des Geistes* e nas

¹ Utilizaremos a palavra “espírito”, com minúscula, para nos referirmos aos desenvolvimentos espirituais que marcam o interior de cada esfera do Espírito global – a esfera do Espírito em-si, do Espírito alienado de si e do Espírito retornado a si. “Espírito”, com maiúscula, será reservado para referências ao desenvolvimento global que vai sendo realizado ao longo de todas essas esferas – i.e. aquele desenvolvimento que vai sendo conduzido pelos subdesenvolvimentos espirituais que constituem cada esfera.

Grundlinien) comportam uma dimensão significativa de objetividade, de sorte que, na *Moralität*, o objeto é, em certo grau, independente². Contudo, isto não invalidará a importância da discussão das diferenças entre estes dois capítulos, diferenças estas causadas pelo posicionamento sistemático da *Moralität* da *Phänomenologie des Geistes* num momento posterior à *Bildung* (o momento de maior alienação do Espírito na *Phänomenologie des Geistes*) e da *Moralität* das *Grundlinien* num momento anterior a esse momento de maior alienação (a *Sittlichkeit* – mais especificamente, a *bürgerliche Gesellschaft*).

Focando-nos agora mais especificamente no Estado, não há dúvida de que, assumindo que marca presença tanto nas *Grundlinien* como na *Phänomenologie des Geistes* (suposição esta que será mais detalhadamente abordada na continuação), ele será apresentado como uma versão diferente em cada obra.

Esta dualidade de versões pode ter vários motivos. Em primeiro lugar, se a versão das *Grundlinien* for vista como um desenvolvimento da versão da *Phänomenologie des Geistes*, então ambas as versões de Estado serão vistas não como antagônicas, mas como complementares; o sistema de necessidades e os mecanismos que se lhe seguem na *Sittlichkeit* das *Grundlinien*, nomeadamente a *Rechtspflege* e a *Korporation*, tal como o desenvolvimento da constituição do Estado (dos momentos que fazem do Estado uma individualidade, que se relaciona com outros Estados no plano internacional) seriam elementos que na *Phänomenologie des Geistes* apenas podem ser encontrados implicitamente, na medida em que se encontraria desenhado apenas o plano de fundo em que eles poderiam surgir explicitamente.

No entanto, as duas versões também podem ser encaradas como antagônicas. Uma vez que a versão de Estado exposta na *Phänomenologie des Geistes* desenvolve todos os momentos que assinalámos acima com bastante pormenor, e uma vez que todos esses elementos estão ausentes da versão de Estado da *Phänomenologie des Geistes*, esta última versão seria uma versão de Estado menos democrática. Tratar-se-á dos Estados absolutos que marcaram a paisagem política europeia até ao séc. XIX e que sofreram um dos primeiros golpes (senão o primeiro e mais significativo golpe) na Revolução Francesa de 1789.

De resto, como confirmação de que o Estado desenhado na *Bildung* da *Phänomenologie des Geistes*

² Algo que fica claro, por exemplo, com as seguintes passagens das *Grundlinien*: “Der Boden der *Existenz* des Willens ist nun die *Subjektivität* (§ 106) und der Wille anderer die zugleich mir andere *Existenz*, die ich meinem Zwecke gebe. – Die Ausführung meines Zwecks hat daher diese Identität meines und anderer Willen in sich, - sie hat eine *positive* Beziehung auf den Willen anderer”; G. F. W. Hegel, *Grundlinien...*, §112, p.210; “Die Handlung enthält die aufgezeigten Bestimmungen (...) y) auf den Willen anderer zu sein”; G. F. W. Hegel, *Grundlinien...*, §113, p.211.

se presta a ser interpretado como a análise do Estado absoluto (uma análise filosófica de um fenómeno histórico), podem ser indicadas as páginas que se seguem ao desenho desse mesmo Estado da *Phänomenologie des Geistes* e que marcam a transição para a *Moralität*, pois são páginas onde a discussão se prende claramente na análise filosófica do período do Iluminismo e do Terror que se seguiu à Revolução em França³.

Sendo assim, a importância dos desenvolvimentos políticos referidos na *Phänomenologie des Geistes* prender-se-ia com o facto de procurarem demonstrar a espiritualidade de estruturas e acontecimentos políticos que foram sendo arquivados ao longo da História. Por sua vez, o contributo que é apresentado nas *Grundlinien* poderia também ser uma análise filosófica de formas de organização política mais recentes. Devido à essencialidade de deixar claras as diferenças entre estas formas mais recentes de Estado e as formas mais antigas, haveria um propósito mais importante na filosofia política de Hegel – e ele teria que ver com a preocupação de demonstrar o desenvolvimento do Espírito (a dinâmica através da qual o Espírito se desdobra e comprime) também nas estruturas de organização social. Estaríamos, portanto, propriamente perante uma análise ontológica da política, acima de tudo com o propósito de ver reforçada a força dessas visões ontológicas (se quisermos, uma instrumentalização da política para fins ontológicos).

No entanto, quando comparamos estas duas versões de Estado, quer as consideremos complementares ou antagónicas (ou antes mesmo de concluirmos quer num sentido quer no outro), temos de ter em mente as diferenças entre as duas obras que estão em causa. A hipótese de que as concepções de Estado em causa sejam complementares encontra corroboração numa certa leitura da estrutura da *Phänomenologie des Geistes* e das *Grundlinien*. Tal leitura consiste essencialmente em sustentar que esta obra, contrariamente àquela, teria como objetivo central alcançar o Estado a partir dos desenvolvimentos a que conduziria a dialética entre consciência e objeto. A *Phänomenologie des Geistes*, para além de ser a primeira formulação da filosofia hegeliana (de sorte que metade da obra procura apenas introduzir a noção de Espírito ao leitor⁴), teria como principal objetivo mostrar os desenvolvimentos que são necessários para que a consciência, como entidade primordial (ponto de partida e de chegada de qualquer análise), se conheça a si mesma. Estes desenvolvimentos consistiriam essencialmente nas diferentes fases que assume (e nas diferentes leituras que podem ser feitas sobre) o relacionamento ou dialética entre sujeito e objeto.

³ Apresentando aquela que acredita ser a disposição de Hegel aquando da realização da *Phänomenologie des Geistes*, Lukács refere a crença do jovem filósofo na inauguração de uma nova fase da História com o regime napoleónico; uma fase que viria na sequência do período do Terror e de que a sua filosofia deveria ser a expressão intelectual. G. Lukács, *El Joven...*, pp.441 – 442.

⁴ No sentido de a *Phänomenologie des Geistes* ser a introdução ao sistema hegeliano; F. Rosenzweig, *Hegel...*, p.209.

Assim, enquanto na *Phänomenologie des Geistes* o Estado seria apenas mais um elemento analisado ao longo da discussão que tem como fim formas mais elevadas do Espírito, nas *Grundlinien* seria o elemento essencial que se procuraria desenvolver em maior detalhe, possivelmente por ter sido analisado de uma forma não tão cuidadosa na *Phänomenologie des Geistes*⁵.

Contudo, esta linha de raciocínio leva-nos forçosamente a perguntar o seguinte: se o objetivo das *Grundlinien* é analisar o Estado em particular, porque não foi então feita, nessa obra, apenas uma análise mais pormenorizada da esfera que, na *Phänomenologie des Geistes*, é qualificada como mundo da *Bildung*? Isto é, se o objetivo das *Grundlinien* é apenas o de complementar o trabalho que tinha sido realizado na *Phänomenologie des Geistes*, podia ter sido feita uma reedição do mundo da *Bildung* que fosse substituível pela versão original, de modo a apresentar duas versões de Estado igualmente legítimas (por resultarem igualmente do desenvolvimento do Espírito).

Ora, na sequência desta questão, importa assinalar que não são só as matérias da *Bildung* da *Phänomenologie des Geistes* que se encontram desenvolvidas nas *Grundlinien*. Com efeito, também a parte do estado jurídico (da personalidade e da propriedade) obtém aí um amplo desenvolvimento. Para além disso, como o Estado é o momento final da obra, toda a estrutura que encontramos na *Phänomenologie des Geistes* foi alterada. A mais significativa dessas alterações é, provavelmente, a inversão do posicionamento sistemático da *Moralität* e da *Sittlichkeit* (sendo a *Bildung* essencialmente absorvida pela *Sittlichkeit*, o que resulta num claro alargamento desta esfera).

A primeira reação a estas alterações sistemáticas é encará-las como meras modificações que se destinam a facilitar a exposição, relegando o tema principal da obra para o final. Ou seja, como o Estado deve ser a conclusão, o corpo da obra deveria centrar-se nos desenvolvimentos que, embora já se encontrem na *Phänomenologie des Geistes*, teriam agora de ser tratados de uma forma que permitisse o encaminhamento do argumento para a sua conclusão: o Estado. Como reforço desta perspetiva pode, de resto, ser indicada a quase total ausência de alterações sofrida pela Família (que é o elemento que, nas *Grundlinien*, corresponde à *Sittlichkeit* da *Phänomenologie des Geistes*).

Para além disso, se o Estado que se procurava demonstrar nas *Grundlinien* já não era a versão absolutista que conduziu à Revolução Francesa (e, portanto, a análise política já não segue o curso histórico tomado na *Phänomenologie des Geistes*), é compreensível que as páginas finais da *Bildung* (o Iluminismo e o Terror) perdessem pertinência e, portanto, as transições entre a *Sittlichkeit* e a *Moralität* tivessem de ser repensadas. Como a nova versão de Estado prescindiria da Fé e da *reine*

⁵ Como elemento que reforça esta perspetiva pode ser invocado o facto de, na *Encyklopädie*, os momentos da análise política remeterem para as *Grundlinien* e não para a *Phänomenologie des Geistes*; haveria, portanto, nas *Grundlinien*, uma análise mais fina das estruturas políticas porque mais especificamente focalizada para esta dimensão do Espírito, o Espírito alienado de si.

Einsicht para operar a unificação com o objeto independente, a *absolute Freiheit* não seria alcançada e a transição para a *Moralität* não se seguiria.

A organização sistemática das *Grundlinien* poderá dever-se, portanto, a uma necessidade de reequacionar todo o Espírito – necessidade esta originada pelas modificações introduzidas na esfera do Espírito alienado de si. Isto revelaria a inevitável interconexão (a ligação umbilical) entre os três mundos espirituais (que nas *Grundlinien* passam a ser só dois, embora não se suprima nenhum dos que se encontram na *Phänomenologie des Geistes*); o Espírito encontrar-se-ia por inteiro em todos os seus momentos⁶, de maneira que qualquer alteração significativa numa esfera (da dimensão daquela com que se está a lidar na *Sittlichkeit* das *Grundlinien*) implicaria necessariamente alterações nas restantes esferas.

Uma visão como esta implica (1) que tanto a esfera do Espírito alienado de si como a esfera do Espírito retornado a si estejam no Espírito em si, (2) que na esfera do Espírito alienado de si estejam tanto a esfera do Espírito em si como a do Espírito retornado a si e (3) que no Espírito retornado a si estejam os outros dois. Em cada esfera, o Espírito encontra-se nas suas três formas; *Moralität*, *Sittlichkeit* e *Bildung* não são esferas isoladas, antes se encontram todas numa interpenetração⁷. Não há Estado nem Sociedade sem Moralidade nem Família, nem Moralidade sem Família e Sociedade, nem Família sem Sociedade e Moralidade – o que significaria que tanto a *Phänomenologie des Geistes* como as *Grundlinien* não podem ser completamente compreendidas até se chegar ao final da obra (ou, pelo menos, até se ler a última esfera do Espírito); pois a primeira esfera não pode ser compreendida sem as duas que se seguem, nem a segunda sem a terceira (da mesma forma que a terceira tem de ser lida à luz das duas anteriores – leitura essa que seria, na verdade, a mais esclarecida, porque abarcaria o Espírito em toda a sua plenitude, impedindo conclusões apressadas e parciais).

Mas em que consistiria, exatamente, a realização de uma leitura de cada esfera do Espírito à luz das restantes? Como se poderia ler a *Moralität* à luz da *Sittlichkeit* e esta à luz daquela e em que medida essa leitura seria diferente de uma leitura parcial, que se debruçasse sobre cada esfera isoladamente, abstraindo das restantes? Se nos debruçarmos sobre a *Phänomenologie des Geistes*, não podemos não compreender a *Moralität* como a esfera do Espírito retornado a si; analisá-la isoladamente seria não

⁶ A prova disso seria que todas as esferas do Espírito são constituídas por movimentos espirituais; isto é, quer no mundo da *Sittlichkeit*, da *Bildung*, quer no da *Moralität*, há momentos de separação entre consciência e objeto (sub-espíritos alienados de si) e momentos de identificação entre os dois polos (sub-espíritos retornados a si a partir da alienação).

⁷ Parece ser um pensamento semelhante a este que Jacques D'Hondt invoca a respeito da História quando refere que todas as “superestruturas” (entenda-se, esferas espirituais) experimentam um mesmo Espírito numa só época histórica. J. D'Hondt, “Genèse et ...”, p.107.

compreender que tipo de objetividade está presente no dever moral e na sua realização (pois essa objetividade tem de ser encarada da única forma que nos leva a compreender que, na *Moralität*, estamos perante um objeto com um grau reduzido de independência em relação à consciência).

Põe-se, portanto, o problema de saber se esse grau reduzido de independência do objeto da *Moralität* da *Phänomenologie des Geistes* é o mesmo que encontramos na *Moralität* das *Grundlinien*. Pelo conteúdo do capítulo, podemos ser levados a pensar que o grau de independência do objeto é o mesmo que o da *Moralität* da *Phänomenologie des Geistes*, mas quererá a posição sistemática da *Moralität* das *Grundlinien* significar que houve uma alteração de fundo em relação à *Phänomenologie des Geistes* e que agora a *Moralität* já não é o Espírito retornado a si, mas o Espírito que ainda não se alienou de si? E, se assim for, que implicações comportará essa alteração?

Se a *Moralität* das *Grundlinien* for ainda o Espírito retornado a si da *Phänomenologie des Geistes*, então isso poderá significar que as transições entre as esferas do Espírito e a organização sistemática das obras têm pouca importância, especialmente a das *Grundlinien* (ou, quando muito, terão importância apenas para efeitos de facilidade de exposição). Pois teríamos um Espírito retornado a si que ainda não foi demonstrado como alienado (retornado a si a partir de uma alienação que ainda não se deu). Isto seria assim porque a transição que se dá do *abstraktes Recht* para a *Moralität* não é a transição de uma alienação para o retorno dessa alienação a si (no *abstraktes Recht*, não há uma separação entre consciência e objeto, mas uma ligação imediata entre os dois).

No entanto, mesmo que a sequência não fosse a da *Phänomenologie des Geistes*, isso não seria um obstáculo à demonstração que se pretende realizar nas *Grundlinien*, tal como não invalidaria que os movimentos espirituais decorram entre a alienação e o retorno. Por um lado, a demonstração dos movimentos espirituais (de que o Espírito é tanto alienado de si como retornado a si) já é feita na *Phänomenologie des Geistes*, bastando remeter para essa obra. Por outro lado, o que se pretende demonstrar nas *Grundlinien* não é que o Espírito tem essas duas dimensões (que ele é tanto alienado de si como retornado a si), mas o tema da obra é *a liberdade*, entendendo-se por *liberdade* não só as matérias que são tratadas no *abstraktes Recht*, mas também todas as outras que preenchem esse conceito, desde a *Moralität* até à História Universal.

Começando a análise com o conceito de direito e pretendendo-se terminar no momento que completa a análise desse conceito (que é o momento no qual é demonstrado que a realização do direito na *bürgerliche Gesellschaft* é propriamente a realização *desse mesmo conceito* que foi agora revelado na sua verdade – e não a realização de algo que lhe é completamente alheio), percebemos automaticamente que a disposição das matérias tal como se encontra na *Phänomenologie des Geistes* teria de ser alterada. Se o direito passa a ser o momento inicial (o que se compreende, não só por ser esse o conceito que virá a ser analisado, mas também por o método hegeliano consistir precisamente

em partir do abstrato – o conceito – para o concreto: a Ideia⁸), partimos já de um momento que, tal como foi demonstrado na *Phänomenologie des Geistes*, corresponde à transição para o Espírito alienado de si, e já não a um dos momentos em que haveria maior imediatidade na ligação entre consciência e objeto.

Contudo, devido ao método de demonstração ou análise de conceitos, o *abstraktes Recht* marca o momento de maior imediatidade nas *Grundlinien* e só na *Moralität*, com o Bem e o *Gewissen*, é que surge o primeiro momento de significativa separação entre consciência e objeto (é aqui que o objeto se começa a independentizar de forma mais significativa).

Se admitirmos que não há uma correção do que foi dito na *Phänomenologie des Geistes* a respeito da *Moralität* (e que, portanto, este momento deve continuar a ser visto como o momento ou esfera do retorno do Espírito a si, por excelência), resta concluir que estamos perante a utilização do momento do retorno do Espírito a si para demonstrar o primeiro momento de alienação do Espírito em relação a si (ou o momento que marca o início dessa alienação). Isto é, nas *Grundlinien*, o Espírito retornado a si passa a ser visto como inaugurador de um momento de alienação. Contudo, não será aquele momento de alienação do Espírito que é tratado na *Phänomenologie des Geistes* como Espírito Absoluto, mas sim um momento desse Espírito Absoluto (pois o direito é precisamente isso: um momento, entre muitos outros, incluído nesse Espírito Absoluto).

Assim, as *Grundlinien* seriam o desenvolvimento de um aspeto do Espírito Absoluto, partindo do seu conceito para a sua realização, mas utilizando, nesse desenvolvimento, os mesmos instrumentos que tinham sido utilizados na *Phänomenologie des Geistes* (i.e., os próprios momentos do Espírito Absoluto). Nas *Grundlinien*, seria na mesma o Espírito Absoluto que se revelaria a si mesmo, que se explicaria a si mesmo – mas de uma maneira diferente daquela que encontramos na *Phänomenologie des Geistes*, porque aquilo que é secundário, do ponto de vista da análise filosófica, na *Phänomenologie des Geistes* (aquilo que, nessa obra, não é o tema central), assume protagonismo nas *Grundlinien*. Isso não significa que o Espírito Absoluto deixe de ser como é na *Phänomenologie des Geistes*, nem que o direito deixe de ser um momento desse Espírito Absoluto, mas que é este mesmo momento do Espírito Absoluto que se encontra desenvolvido nas *Grundlinien*.

Se quisermos, e tendo em conta que, como já assinalámos, esse mesmo desenvolvimento é feito através dos restantes momentos do Espírito Absoluto, podemos afirmar que é também o próprio Espírito Absoluto que é analisado nas *Grundlinien*, embora sob um enfoque ou perspectiva diferente

⁸ Ilting assinala que é esta estrutura que Hegel utiliza para conferir às *Grundlinien* o papel de uma fundamentação da filosofia prática. A autor conclui, no entanto, que essa função não é conseguida, mas apenas é feita com sucesso uma demonstração da maneira como os homens se podem sentir livres num Estado com instituições específicas (uma verdadeira fenomenologia do direito e da liberdade). K. H. Ilting, “Rechtsphilosophie...”, pp.227 – 252.

daqueles que guiam a discussão na *Phänomenologie des Geistes*. A *Moralität* é, portanto, tal como foi demonstrado na *Phänomenologie des Geistes*, o momento do Espírito Absoluto retornado a si, mas é também o momento que inicia a alienação do Espírito Absoluto encabeçado ou tido enquanto um dos seus momentos (o direito).

Contudo, o que acabamos de dizer pode levar a pensar que o verdadeiro desenvolvimento do Espírito Absoluto se encontra na *Phänomenologie des Geistes*, e que as *Grundlinien* são apenas uma análise mais específica desse Espírito, mas não aquela que o analisa em toda a sua plenitude (ou a partir do seu verdadeiro conceito). Mas qual será então o verdadeiro *conceito* do Espírito absoluto? A substância ética (“*die sittliche Substanz*”⁹), visto que é o momento que inaugura o percurso que, na *Phänomenologie des Geistes*, termina no Espírito Absoluto¹⁰?

Nas *Grundlinien*, o Espírito é desenvolvido de uma perspectiva mais concreta do que aquela que encontramos apresentada na *Phänomenologie des Geistes*, em que a realidade nunca é alcançada em toda a sua especificidade. Embora ambos os desenvolvimentos (da *Phänomenologie des Geistes* e das *Grundlinien*) comportem momentos de alienação e momentos de retorno a partir dessa alienação, o próprio ponto de partida do desenvolvimento das *Grundlinien* é um momento que comporta mais objetividade do que o ponto de partida da *Phänomenologie des Geistes*. Devido a esta diferença, todo o desenvolvimento das *Grundlinien* será necessariamente mais objetivo (incluindo os momentos que marcam o retorno do Espírito a si) do que o desenvolvimento da *Phänomenologie des Geistes*.

Essas diferenças ao longo do desenvolvimento espiritual notam-se mais evidentemente, como já temos vindo a adiantar, (1) na Família e (2) na *Moralität*. Assim, (1) na *Phänomenologie des Geistes*, a Família é o momento determinante da *Sittlichkeit*, que é o ponto de partida, o momento mais abstrato; nas *Grundlinien* ela pertence à esfera da realidade, sendo um dos momentos de maior objetividade. Quanto (2) à *Moralität*, nas *Grundlinien* ela é o momento de trânsito para a objetividade da *Sittlichkeit*, ao passo que, na *Phänomenologie des Geistes*, ela representa o momento de recolhimento do Espírito alienado (também nesta esfera há, portanto, muito maior objetividade nas *Grundlinien* do que na *Phänomenologie des Geistes*). De resto, o próprio Estado, como momento de retorno do Espírito a si, é evidentemente mais objetivo do que o Espírito Absoluto da *Phänomenologie des Geistes*. Embora não seja identificado como tal, o Estado é esse momento de retorno; mas, como a *Korporation* e a *Rechtspflege* já operam o retorno, pode também ser visto como o Espírito Absoluto ele mesmo. Ou seja, de acordo com esta última hipótese, o Estado das *Grundlinien* representaria o capítulo

⁹ G. F. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p.328.

¹⁰ Para a tese de que o percurso do Espírito que termina na Religião começa na *Sittlichkeit* (sendo esta, portanto, a esfera da imediatidade), veja-se a seguinte passagem: “*Sein geistiges Wesen ist schon als die sittliche Substanz bezeichnet worden; der Geist aber ist die sittliche Wirklichkeit*”; ob. cit., p.325.

equivalente à *Religion* da *Phänomenologie des Geistes*, o que, aliás, parece ser corroborado por elementos literais das *Grundlinien*, em que Hegel diz que o Estado é o Espírito presente no mundo, dando a entender que estamos perante uma versão mais objetiva, mais real, de Espírito Absoluto¹¹.

A primeira conclusão a retirar do que acabámos de dizer é que há claramente uma *Moralität* que se adequa melhor à versão de Estado presente nas *Grundlinien* e há outra *Moralität* que é muito mais indicada para a versão de Estado da *Phänomenologie des Geistes*, tal como um momento da Família e da Sociedade se adequa muito melhor ao Estado das *Grundlinien* e outro ao modelo da *Phänomenologie des Geistes*. Mas, apesar de pequenas alterações¹², o conteúdo destas esferas acaba por ser o mesmo.

O que podemos equacionar como possibilidade é que a realidade não tenha sido plenamente atingida na *Phänomenologie des Geistes* (em toda a sua separação ou alienação). Mas para ser atingida nas *Grundlinien*, o seu ponto de partida teria de ser outro; já não se pretendia mostrar os três mundos do Espírito Absoluto (ou, pelo menos, esse já não era o objetivo principal), pois o foco central passou a ser um desses mundos (o mundo do Espírito alienado de si). No entanto, essa esfera não poderia ser tratada só por si (não se poderia simplesmente fazer uma reedição da *Bildung* da *Phänomenologie des Geistes*) porque o conceito que estava a ser desenvolvido na *Phänomenologie des Geistes* não era o conceito do direito. O ângulo de análise era outro. E aquele que se pode considerar o conceito sob análise na *Phänomenologie des Geistes*, e que obtém a sua realização completa na *Religion* – a substância ética – imprime o seu cunho particular ao desenvolvimento da obra, impedindo que esse desenvolvimento seja tão detalhado como poderia eventualmente ser a respeito da esfera da alienação e atribuindo ainda um cunho específico aos vários momentos que vão sendo alcançados ao longo do desenvolvimento.

¹¹ Vejam-se as seguintes passagens (que apontam no sentido de o Estado ser o Espírito absoluto objetivado): “[der Staat] [ist] objektiver Geist”; G. F. W. Hegel, *Grundlinien...*, §258, p.398. E ainda: “Das Element des Daseins des allgemeinen Geistes, welches in der Kunst Anschauung und Bild, in der Religion Gefühl und Vorstellung, in der Philosophie der reine, freie Gedanke ist, ist in der Weltgeschichte die geistige Wirklichkeit in ihrem ganzen Umfange von Innerlichkeit und Äußerlichkeit”; (sublinhados acrescentados) G. F. W. Hegel, *Grundlinien...*, §341, p.503.

¹² Na Família, é introduzida a novidade da propriedade familiar, na *bürgerliche Gesellschaft* são introduzidos os desenvolvimentos económicos do trabalho, dos estados sociais e das relações entre elas. Na *Moralität* é reforçada a ênfase no Bem como primeiro momento de objetivação. Em relação à *Phänomenologie des Geistes*, estas novidades destacam a dimensão da existência, isto é, são algumas consequências do carácter mais objetivo de todo o empreendimento em que consistem as *Grundlinien*. Se analisarmos os três “sis” da *Phänomenologie des Geistes* e os três “sis” das *Grundlinien*, percebemos também que apenas o “si” do Espírito alienado se altera. Tanto a pessoa como o sujeito moral são já tratados na *Phänomenologie des Geistes*; só a consciência patriota representa uma inovação que vem precisamente substituir a consciência absolutamente livre do Terror.

Assim como, nas *Grundlinien*, a Família é marcada especificamente pela propriedade familiar e a *Moralität* consiste propriamente em erguer diante da consciência um objeto primário, assim também, na *Phänomenologie des Geistes*, poderia ler-se a Família como uma Religião primária¹³ e a Fé e a *reine Einsicht* como momentos da reversão da separação no mundo da *Bildung* (elementos que não têm capacidade para operar uma unificação estável, que mantenha a separação, mas que a supere¹⁴). A *schöne Seele* e os momentos que se lhe seguem na parte da *Moralität* da *Phänomenologie des Geistes* – a confissão, o coração duro e o perdão (todos ausentes nas *Grundlinien*), marcam claramente a diferença entre uma *Moralität* mais objetiva e uma *Moralität* menos objetiva. Nesta última, a realização do dever não abre um ciclo de objetividade, de realização, não prepara nem sustenta uma realidade desenvolvida até ao seu grau mais elevado – sucede apenas que é atingido um grau que

¹³ Poderíamos considerar que a referência aos deuses do seio familiar (“*Penaten*”) devia ser lida neste contexto, sendo, portanto, um elemento literal que sustenta a leitura da Família como uma Religião primária. Esta via, porém, pode não proporcionar a evidência que se esperava, pois também nas *Grundlinien* é destacada a dimensão divina da Família, possivelmente até com a mesma ênfase que na *Phänomenologie des Geistes*. Cf. G. F. W. Hegel, *Grundlinien...*, §164 e 166, pp.315 – 318 e G. F. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p.337. O que pode, contudo, ser indicado como elemento literal para estes efeitos é a distinção entre lei divina e lei humana na *Sittlichkeit* da *Phänomenologie des Geistes*, contrariamente ao que acontece nas *Grundlinien* (a distinção entre o papel espiritual dos dois sexos encontra-se quer na *Phänomenologie des Geistes*, quer nas *Grundlinien*, mas não a qualificação de cada sexo como representante de uma lei – divina e humana). Esta distinção, acompanhando toda a esfera da *Sittlichkeit*, faz que a dimensão do divino (da universalidade simples ou imediatidade) molde este primeiro mundo do Espírito de uma forma porventura menos objectiva do que a da *Sittlichkeit* das *Grundlinien*. Ainda a este respeito, é interessante constatar que, nas *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Hegel apresenta o casamento, não como um momento religioso, mas precisamente como um momento que nega a Religião, e que tem como momento oposto (ou inverso) um momento religioso (o celibato). Com este paralelismo podemos apontar que há de facto uma presença da Religião nas instituições do mundo objetivo, mas não uma presença explícita; a Religião é o inverso do mundo da objetividade, encontrando-se nele apenas enquanto negada. Neste sentido, G. F. W. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, pp.244 – 245.

¹⁴ Estas são as consequências do ponto de vista da demonstração que é assumido na *Phänomenologie des Geistes*; são os sinais do cunho específico que essa demonstração vai imprimindo aos momentos de que se vai servindo para progredir em direção à realização do conceito em análise. Também na *Moralität*, a bela alma é um reflexo dessa proximidade da Religião: “[Das Gewissen] ist ebenso der Gottesdienst in sich selbst; denn ihr Handeln ist das Anschauen dieser ihrer eigenen Göttlichkeit”; G. F. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p.481. “Insofern dies Gewissen sein *abstraktes* Bewußtsein noch von seinem. *Selbstbewußtsein* unterscheidet, hat es sein Leben nur *verborgen* in Gott; er ist zwar *unmittelbar* seinem Geist und Herzen, seinem Selbst gegenwärtig”, “Das Bewusstsein (...) weiss (...) sein Selbst also als das lebendige Ansich und dies sein Wissen als die Religion”; G. F. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, pp.481 – 482.

serve de contrapeso à alienação já alcançada e obriga o Espírito a recolher a si¹⁵.

Para introduzir uma possível consequência desta diferença de esferas da *Moralität*, é importante notar que a relação da consciência com as leis e instituições mencionadas no §144 das *Grundlinien* é a relação que a consciência estabelece com algo essencial¹⁶, aspeto este que também é mencionado no §146. É possível que esta relação se deva aos avanços já feitos na *Moralität* das *Grundlinien* e, sendo assim, este aspeto ainda não estaria assinalado na *Phänomenologie des Geistes*.

Por esta ordem de ideias, a consciência não poderia avançar completamente para a *Sittlichkeit* sem passar primeiro pela *Moralität*, sob pena de as determinações que surgem à consciência naquela esfera serem apenas tidas pela consciência como determinações estranhas e não como as suas próprias determinações, apesar de serem alheias ou objetivas. No fundo, o *Gewissen* seria a forma de consciência necessária ao surgimento da *Sittlichkeit* (o ponto de vista sem o qual não se poderia encarar o mundo como ele é, na sua verdade). Podemos, contudo, perguntar se, uma vez que surge primeiro o mundo da realidade e só depois se adquire o ponto de vista da subjetividade, isso impede, de facto, a compreensão do mundo na sua verdade – ou se, depois de adquirir a subjetividade, haveria lugar para um retorno à *Sittlichkeit* (para a sua “digestão” à luz das novidades encontradas na *Moralität*).

Depois de introduzidos os problemas centrais que marcarão a discussão que se segue, importa ainda assinalar uma nota de cariz mais metodológico no que toca à interpretação dos vários momentos que se nos deparam ao longo quer da *Phänomenologie des Geistes*, quer das *Grundlinien*. Estes momentos devem ser encarados como momentos fenomenológicos, mas não se deve perder de vista que é o mundo objetivo que também se pretende explicar através deles. Na sua interpretação não devemos permanecer exageradamente presos à perspetiva fenomenológica, mas também procurar o estado de coisas ou situação social a que eles correspondem (muitas vezes os momentos fenomenológicos em questão correspondem – ou fazem referência – precisamente a uma situação histórica).

A melhor compreensão destas obras não pode ignorar que o desenvolvimento do Espírito é uma sucessão de estados da relação entre sujeito e objeto (relação marcada por uma escala de independência do objeto, da qual se podem isolar ou destacar estados determinados)¹⁷. Mas é também

¹⁵“Wir sehen hiermit hier das Selbstbewußtsein in sein Innerstes zurückgegangen, dem alle Äußerlichkeit als solche verschwindet, - in die Anschauung des Ich = Ich, worin dieses Ich alle Wesenheit und Dasein ist”; ob. cit., p.482.

¹⁶ “Andererseits sind sie dem Subjekte nicht ein Fremdes, sondern es gibt das Zeugnis des Geistes von ihnen als von seinem eigenen Wesen”, G. F. W. Hegel, *Grundlinien...*, §147, p.295.

¹⁷ Ilting realça o ponto de que a análise de Hegel nas *Grundlinien* continua a ser uma análise fenomenológica. Seria precisamente por este carácter da obra que certas instituições da *Sittlichkeit* acabariam por não ser encaradas como produto da atividade do indivíduo, mas como produtos que este encontra já realizados (por exemplo, a *Polizei* e a

conveniente pensarmos na situação social (marcada pelas relações entre as várias mónadas) que corresponde a cada estado da relação entre sujeito e objeto e que é muitas vezes uma situação histórica. Se conjugarmos estes dois métodos de interpretação, obteremos o verdadeiro significado do desenvolvimento espiritual repartido em vários momentos. Estes momentos, longe de serem momentos temporais ou cronológicos¹⁸, são momentos lógicos, pois apenas são destacados individualmente para efeitos de demonstração (de explicitação do que se encontra indistinto no Espírito Absoluto) e também fenomenologicamente, pois esse Espírito Absoluto é consciência e o seu desenvolvimento é um desenvolvimento dele mesmo dentro de si (um percurso no qual ele vai passando por sucessivas pequenas alterações de perspetiva em relação ao seu objeto até o reconhecer como ele mesmo, numa digestão que se revela uma autodigestão).

Este trabalho encontra-se dividido em três grandes capítulos. O primeiro terá um carácter mais expositivo, mas é essencial para se compreender os dois capítulos seguintes, visto que procuraremos apresentar logo desde o início o processo de objetivação do Espírito responsável pela configuração do mundo que encaramos como exterior (que também qualificaremos como processo de independentização do objeto).

No segundo capítulo, ocupar-nos-emos acima de tudo com uma das questões centrais (provavelmente a questão central) deste trabalho, que é a de mostrar a relação entre *Moralität* e objetividade (essencialmente a relação entre a *Moralität* e a *Sittlichkeit* das *Grundlinien*). É nossa intenção mostrar o carácter imprescindível dos desenvolvimentos da esfera da *Moralität* para a específica configuração que o mundo da objetividade adquire nas *Grundlinien*.

Depois de analisada esta relação entre *Moralität* e *Sittlichkeit* (e de a compreendermos como uma influência da primeira sobre a segunda), debruçar-nos-emos mais detalhadamente sobre o mundo da objetividade da *Phänomenologie des Geistes* e das *Grundlinien* e, assumindo uma perspetiva comparativa, apontaremos o que falta no primeiro e já se encontra no segundo, tal como apontaremos em que medida é que essas diferenças revelam um percurso evolutivo que tem sempre de ser compreendido em coordenação com a esfera da *Moralität*.

Este terceiro capítulo ficará então marcado pela discussão do problema da articulação entre as esferas

Korporation). K. H. Ilting, "The dialectic...", p.218.

¹⁸ Como Hegel indica no capítulo *Religion* da *Phänomenologie des Geistes*, o tempo é a forma de manifestação do Espírito Absoluto, de modo que em cada momento temporal haverá uma conjugação ou sobreposição de momentos de desenvolvimento espiritual (todos os momentos, na verdade, que perpassam a escala de independentização do objeto) e não apenas um desses momentos. Há uma importante relação entre tempo e História que perpassa toda a filosofia de Hegel e sobre a qual faremos breves apontamentos no final deste trabalho. Sobre o tema, J. Hyppolite, *Studies...*, p.13.

de objetividade que encontramos na *Phänomenologie des Geistes* e nas *Grundlinien*, e ainda pela discussão de problemas de articulação ainda mais abrangentes (relacionados com a própria natureza dual que o Espírito assume no seu desdobramento na História; uma natureza que oscila permanentemente entre união – imediatidade na relação entre consciência e objeto – e distinção – diferenciação nessa relação entre consciência e objeto).

I. Exposição dos desenvolvimentos da *Phänomenologie des Geistes* e das *Grundlinien*

1. *Phänomenologie des Geistes*

Começaremos por apresentar, com a brevidade possível, os desenvolvimentos do Espírito ao longo dos seus três mundos (*Sittlichkeit*, *Bildung* e *Moralität*) na *Phänomenologie des Geistes*. Tendo em conta que a mera compreensão destes desenvolvimentos não é fácil, convém clarificá-la para depois podermos abordar mais diretamente as questões referidas acima.

1.1. A *Sittlichkeit*

Embora imediata, a substância ética é já um mundo espiritual, consistindo ela mesma num movimento espiritual autónomo. Mesmo que não analisemos explicitamente neste contexto os vários momentos anteriores da *Phänomenologie des Geistes*, o facto de eles serem anteriores à *Sittlichkeit* faz que esta esfera seja aquela em que a consciência se eleva à verdade que a caracteriza enquanto razão. Nessa ascensão, como é racional e real (como é aquilo com que ela mesma se confronta) a consciência é Espírito.

Esta substância tem, portanto, a qualificação de ética porque é a verdade absoluta de todos os momentos anteriores pelos quais a consciência passou (o que implica que apenas nela se encontre a verdadeira completude). Nela distinguem-se as várias influências que na *Sache selbst* foram identificadas como opondo-se à efetivação do fim da ação enquanto meramente individual. São elas que fazem dessa efetivação um universal. Mas, por outro lado, estas influências ainda não são perfeitas individualidades, como virão a ser na *Bildung*. Por fazerem parte integrante da substância ética, tornam-na explícita ou desenvolvida, mas também se encontram diluídos nela; ambos os lados (explicitação e diluição) conservam-se na presença um do outro.

Cada uma destas dimensões revela uma lei; a primeira revela a lei humana (que não é senão o resultado de haver consciência de si); e a segunda revela a lei divina (a essência imediata, que é o modo em que a explicitação em indivíduos se encontra, de modo não explícito, na substância ética). Estes dois momentos formam uma só unidade, de modo que a explicitação também se encontra na

imediatidade (substância implícita) e esta naquela; todos os momentos da substância ética ou Espírito se encontram uns nos outros.

1.1.1. A lei divina e a Família

O momento da explicitação tem de ser encontrado também na substância implícita ou imediata, tal como o elemento da imediatidade tem de ser encontrado naquela explicitação. O momento em que estes dois elementos se encontram mais evidentemente interligados (em que há uma imediata consciência de si: consciência real simultaneamente de um particular e da essência não explicitada) é a Família.

Os membros da Família estão a meio caminho entre a completa explicitação enquanto indivíduos e a imediatidade do universal, em que seriam apenas o todo. Na Família, esse ponto intermédio é encontrado, porque cada membro se relaciona com a Família como um todo e é nessa medida que é membro familiar; ele não tem uma existência completamente autónoma, mas também não é um todo indistinto, sem diferenças em relação aos outros membros familiares; há uma “ligação imediata de indivíduos separados”¹⁹.

A Família também treina o indivíduo para o universal (para vir a desempenhar um papel na Comunidade, tornando-se um indivíduo real). É esse o papel ético da Família. Como membro da Família, o indivíduo é uma ficção de indivíduo, meio vivo meio morto, alguém a quem se retirou as particularidades próprias da individualidade que se revela apenas na Comunidade. A mulher é a guardiã da lei divina e o homem o representante da lei humana, que, juntas, constituem a união familiar.

As duas dimensões que se cruzam na substância ética são, portanto, a humana ou individual e a divina ou universal; a primeira é a responsável pela realização (elemento da atualização ou existência presente na substância ética absoluta), enquanto a segunda representa o elemento de universalidade ou essência que também caracteriza essa substância.

No entanto, ainda não deparámos com as particularizações ou com as determinações específicas de diferentes seres na essência ética atualizada; a única realização que até agora presenciámos na substância foi a sua realização enquanto substância universal. Esta última ocorreu através da ação – que, se bem que seja levada a cabo pela individualidade, apenas se efetiva enquanto universal, de modo que essa ligação entre universal e individual faz que a *Sache selbst* seja uma individualidade

¹⁹ Ob sich aber wohl das *sittliche Sein* der Familie als das *unmittelbare* bestimmt, so ist sie innerhalb ihrer *sittliches* Wesen nicht, *insofern* sie das Verhältnis *der Natur* ihrer Glieder oder deren Beziehung die *unmittelbare einzelner wirklicher* ist (...); G. F. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p.330.

universal (enquanto individualidade, ela procura apenas ir ao encontro do elemento da universalidade, em vez de se afirmar por rebeldia contra essa universalidade). Estamos perante um todo no qual já existe a distinção embrionária entre a individualidade que atua e a universalidade que abrange todas essas ações individuais dentro de si; trata-se, portanto, de um todo que, enquanto realizado e não meramente implícito, se encontra diante de si mesmo, mas que não se mantém nessa forma, pois retorna sempre a si mesmo e, assim, conserva também o elemento do fechamento em si (dele mesmo enquanto sendo em si).

Consciência ativa e substância implícita são as duas dimensões da *Sache selbst* que, ao unirem-se ou articularem-se constantemente entre si (ou ao converterem-se constantemente uma na outra), fazem o Povo (“*ein Volk*”²⁰): um todo simples, quando considerado apenas em si mesmo, mas simultaneamente constituído por mónadas (os seus cidadãos – “*Bürger des Volkes*”²¹), que lhe atribuem um determinado conteúdo real, ao posicionarem-se perante ele como algo distinto deles mesmos (pois é através dos cidadãos que o Povo se assume enquanto ser para si).

Estas duas dimensões não se anulam, antes convivem uma com a outra (complementam-se, mesmo que fosse de esperar que se destruíssem completamente). Estamos perante uma unidade que é em e para si e que sabe que é em e para si. Tal saber é conseguido através dos cidadãos, pois estes, ao contemplarem a nação como um todo, sabem que a distinção entre eles próprios e o todo (que tem necessariamente de estar presente, pois, caso contrário, não seria possível que eles contemplassem e se posicionassem perante esse todo) não invalida que o todo seja completamente separado deles. Na verdade, sucede o contrário; pois a relação específica que se estabelece entre eles e o todo permite que eles se vejam como intimamente ligados a esse todo (que se vejam como sendo, de um certo e muito peculiar modo, o próprio todo que têm diante de si).

No entanto, antes do Povo ou Comunidade há ainda a Família, como elemento da imediatidade da ordem ética. A Família é o momento em que se observa mais claramente a imediatidade do Espírito, em que os seus membros ainda não se encontram num outro diferente deles mesmos, antes se percebem enquanto todo imediatamente. Na Família, não há um verdadeiro momento de separação, pois os seus membros encontram-se imediatamente relacionados entre si. Cada membro da Família não tem diante de si cada um dos outros membros como indivíduos independentes: relaciona-se imediatamente com o todo familiar. Ao ter perante si um membro familiar, a consciência relaciona-se com a Família no seu todo de forma imediata, sem ter de passar pela mediação da individualidade até chegar ao todo familiar (o que acontece é antes que cada membro se compreende imediatamente a si no outro).

²⁰ Ob. cit., p.329.

²¹ *Ibidem*.

Há o momento da diferenciação, em que cada um tem perante si um outro – mas um outro que não o é verdadeiramente, porque se opera imediatamente uma identificação com ele e é esta identificação que permite sustentar a universalidade da consciência na Família. A ação, no seio familiar, não é dirigida a um indivíduo solto, mas sim a um indivíduo que é toda a Família, que é universal (tal como o fim da ação é preparar o indivíduo a prover à sua subsistência, não só para que possa atender às suas necessidades naturais, mas também para que tenha uma vida em virtude do universal: a Comunidade).

A ação que é exercida no seio familiar não tem como alvo o indivíduo enquanto indivíduo (na medida em que ele é uma unidade isolada, um cidadão ou um homem), mas enquanto membro familiar, enquanto indivíduo diluído no universal (enquanto um “*unwirkliche markloser Schatten*”²²). Ao resgatar o indivíduo da contingência da particularidade (que o afeta desde logo ao nível das necessidades e carências naturais), a Família desempenha uma ação ética sobre ele, porque o eleva ao nível universal, tornando-o uno com a substância ética.

Há que perceber, contudo, que na substância ética encontramos tanto a dimensão da simplicidade (essa ordem ou Espírito como um todo simples, absoluto, compacto, um todo em si), como a dimensão da distinção e da diferenciação que é introduzida pela autoconsciência. Esta distinção funda a distinção entre a lei divina e a lei humana; esta última é o Espírito enquanto tido sob a influência da autoconsciência separatista, em que os indivíduos têm diante de si a Comunidade e se revêm nessa universalidade explícita (aqui o Espírito é real, mas a sua universalidade encontra-se mediada pela individualidade). Pelo contrário, a lei divina é o Espírito sem estas distinções introduzidas pela autoconsciência (como irreal). A Família encontra-se nesta última dimensão; ela é o Espírito fechado sobre si, onde a autoconsciência não penetra e no qual, como tal, as relações entre aqueles que, na realidade, são indivíduos bem definidos (cidadãos; “*Bürger des Volkes*”²³), são relações diretas entre o todo e ele mesmo (neste caso, o todo é imediatamente posto em relação consigo próprio).

O membro familiar, ao ter diante de si outro membro da Família, capta a essência familiar diretamente, e não como outro diferente de si; não há uma verdadeira autoconsciência separatista, de modo que apenas podemos falar de uma imediata presença do todo perante si próprio – de uma imediata disponibilidade (um simples estar em si mesmo) da substância ética, na forma de Família. A Família tenta repor a verdade da Natureza, elevando o indivíduo à verdade de ser o universal (a sua morte é apenas a existência imediata enquanto universal ou substância ética, e não enquanto particular). Como lei divina, a Família alcança a sua perfeição ao desempenhar a função de proteger o indivíduo da destruição, permitindo que a sua existência se mantenha constante (tal como é constante a existência

²² Ob. cit., p.332.

²³ Ob. cit., p.329.

da substância ética), apesar das colisões e oposições pelas quais ele passará.

1.1.2. A lei humana e a saída para a Comunidade

Ao lado da Família, mas ainda na esfera da *Sittlichkeit*, temos, portanto, a Comunidade, a lei humana, na qual os indivíduos recebem a realidade que lhes faltava no seio familiar. As relações entre os cidadãos já não são relações mediante as quais cada um é colocado em contacto imediato com o seio familiar, são antes relações que permitem que cada indivíduo se veja como independente, como uma unidade diferente da unidade que cada outro também é – o que, contudo, não invalida que continue presente o elemento da universalidade (pois, embora independente, cada indivíduo opõe-se a todos os outros de modo a formar uma universalidade que é precisamente a Comunidade).

Continuamos dentro da *Sittlichkeit* porque só o todo é a substância, sendo cada indivíduo apenas esse todo de modo imperfeito, muito embora adquira a sua existência concreta precisamente através dessa incompletude. A forma como ocorre a existência da substância ética ao nível da consciência é a cidadania; quanto à existência ao nível da própria substância ou todo, ela surge como Comunidade.

Ao contrário do que acontece no contexto familiar, a ação do indivíduo na Comunidade tem em vista apenas o seu próprio bem (é uma ação que, enquanto obra realizada, é o próprio indivíduo objetivado, o meio através do qual o indivíduo sai de si mesmo e se coloca diante de si, ou seja, se realiza), pelo que poderia parecer que o indivíduo na Comunidade se encontra sozinho (que apenas ele é real).

Só mediante a negação que sofre da parte da ação de outros indivíduos é que a verdade da substância ética se restabelece e o indivíduo compreende que só pode ser real enquanto universal (e que, portanto, não está sozinho, antes se insere num contexto comunitário). Assim como ao nível individual, a realização ou efetivação da substância ética se faz sentir na cidadania, assim também no plano universal (no plano da própria substância ética enquanto todo) se faz sentir essa realização (ou “vitalidade”; “*wirkliche Lebendigkeit*”²⁴); tal como os indivíduos possuem uma independência, também a Comunidade tem a sua no governo (a penetração da individualidade ao nível da universalidade, algo que não se encontra presente na Família porque esta ainda não é uma Comunidade real, mas apenas implícita, tal como os membros familiares enquanto tais também não têm uma real singularidade).

A união entre o homem e a mulher permite estabelecer a transição entre a Família e a Comunidade; pois, sendo o homem o responsável pela realização da substância ética e a mulher quem assegura a constante presença do elemento da universalidade, o facto de a união entre estes dois seres se dar de forma imediata (de um se reconhecer no outro imediatamente) leva, por um lado, a que a Família seja

²⁴ Ob. cit., p.334.

o meio onde a particularidade não se encontra explícita, antes se acha automaticamente absorvida pelo universal, e, por outro lado, leva também a que a realização da substância ética na Comunidade se faça a partir da imediatidade ou indistinção em que esta se encontra na Família.

A única atividade que encontramos na Família é a atividade que consiste em cumprir o dever que é ditado tanto pela lei humana como pela divina; a única existência que se pode dizer que ocorra dentro da substância ética é a atualização das leis humana e divina (no homem e na mulher respetivamente). Mas a forma como este dever se apresenta à consciência e a leva a efetivar a lei não é harmónica nem conciliadora entre as duas dimensões (a humana e a divina), pois é apenas uma lei cuja efetivação se apresenta à consciência como dever. Daqui (desta atitude de ter de atender a apenas uma lei; o carácter), surge o conflito entre a dimensão humana e a dimensão divina.

A consciência procura, portanto, efetivar uma só lei e subjugar a realidade que, por ser fruto do atender à lei oposta, encara também como uma realidade que lhe é oposta, hostil. Como ao homem o dever se apresenta enquanto efetivação da individualidade, será essa individualidade (ou melhor, o que resultar da sua realização) o essencial. Pois, como foi isso o requerido pelo dever, terá de ser isso o que se encontra em conformidade com a essência ou substância ética. A mulher, por seu lado, pensará o contrário; na medida em que o dever que lhe surge consiste em manter a particularidade subordinada ao universal (mantendo, portanto, a substância ética concentrada em si mesma e não permitindo que ela se disperse), a afirmação da individualidade parecer-lhe-á um mero capricho e continuará a ver a vida familiar, e não o mundo da realidade efetiva, como essencial.

A ação, enquanto efetivação da lei humana, significa que se deu uma escolha por uma lei em detrimento da outra (que se deu uma separação da união imediata em que as leis se encontravam). É com esta escolha (que assinala a partida para a realização da substância ética) que essa mesma substância se divide a si própria. Uma lei tem sempre de não ser atendida para que a outra possa ser cumprida e neste caso é a lei divina que não é atendida (é mesmo contrariada) para que a existência ou efetivação seja alcançada (numa substância contraditória em si mesma, a inauguração de um determinado rumo contraria o rumo oposto inevitavelmente).

A ação é agora encarada pela própria consciência como a sua essência, contrariando assim a essência que imediatamente se encontra disponível no seio familiar. Mas esta assunção da nova essência, contrariando a anterior, não fica impune; pois a essência ética contém em si mesma as duas leis em constante tensão (e também em constante harmonia); de sorte que essa mesma essência apenas pode ser efetivada se essa tensão entre as duas leis se mantiver também ao nível da efetivação (na realidade). Uma vantagem atribuída a uma lei corresponderá necessariamente a uma vantagem atribuída também à outra.

A lei divina continua presente na substância ética em estado de efetivação, não explicitamente, mas como poder negativo, que não é conhecido. O que é conhecido é o que é realizado. O que implica que

aquilo que não se acha explicitado no que foi realizado, mas mesmo assim se encontra nele, esteja aí como implícito ou desconhecido – i.e., apenas negativamente (no homem que o filho ataca também se encontra o pai, tal como a mãe se encontra na mulher que escolhe como esposa). A substância ética é uma só unidade, um só todo; mas que todas as particularidades se encontrem umas nas outras não é algo que possa ser conhecido; o que pode ser conhecido é precisamente o particular, que, como tal, se toma como independente ou separado.

Ser efetivo significa não ser o que poderia ter sido efetivo e é esta relação entre a possibilidade efetivada e todas as outras que foram negadas com a efetivação dela, que traduz a união da substância ética. Há uma vinculação entre o consciente e o inconsciente, o conhecido e o desconhecido, devido à qual o que é efetivo se encontra unido ao que não é efetivo (esta diferença de estatuto não altera a verdade que já se encontra presente na substância ética em estado de concentração em si mesma).

1.1.3. A negatividade da substância e o retorno da lei divina

Ao reconhecer que contrariou uma lei, a consciência assume a sua culpa e reconcilia-se com a sua essência (assume o contrário daquilo que é, como sendo também a sua atualidade, mas uma atualidade que é uma não-atualidade, uma disposição ou sentimento). A Comunidade tem um poder, que não é senão a forma mediante a qual a lei divina se encontra (marca a sua presença) nela – o “poder do negativo” (“*die Kraft des Negativen*”²⁵) – que relembra aos indivíduos a verdade da substância ética, obrigando-os a sair da independência que acreditam ter conseguido ao realizarem-se enquanto individualidades.

O “lado negativo da Comunidade” (“*die negative Seite des Gemeinwesens*”²⁶) não é senão a ausência de uma universalidade imediata e simples na esfera em que se efetivou a individualidade; ao romper com o espírito familiar e ao afirmar-se como independente, a masculinidade (o poder da individualidade, o poder da consciência de sair de si mesma, da imobilidade em que estava em si, para se dividir em si mesma e se realizar, para se colocar diante de si como independente) contraria a outra dimensão, à qual estava inevitavelmente ligada na Família.

A dimensão da simplicidade, da universalidade simples, convive com o facto de a consciência se dividir e se colocar diante de si. Essa dimensão está umbilicalmente unida à componente de divisão, pois a divisão da consciência implica sempre um retornar dela a si mesma (de volta a si a partir do estado de divisão em que se colocou); de sorte que o rompimento com a lei divina surge como um rompimento impossível de ser conseguido com sucesso. A substância ética é um todo indiviso, um

²⁵ G. F. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p.353.

²⁶ *Ibidem*.

todo que, tendo em si a oposição entre estes dois poderes, tem também a inevitável união entre os dois (conseguida precisamente por aquela oposição).

Assim, a revolta de um poder em relação à união em que se encontra com o outro acaba por ter sempre a consequência de evidenciar a negatividade da substância ética, negatividade esta que pode ser definida como a forma através da qual a união dessa substância, a sua completude, se torna evidente num cenário de iminente fragmentação levada a cabo por uma das suas dimensões. Contudo, esta fragmentação não passa da iminência precisamente devido a essa autocolocação em evidência ou autodestaque da unidade na forma de negatividade.

Nenhum cenário de rutura interna da substância ética pode ser levado a cabo, precisamente porque isso corresponderia apenas ao evidenciar do poder do negativo; as tentativas de uma lei, quer a humana quer a divina, para se desprender da união em que se encontra com a outra acabam por arrastar a sua companheira atrás de si; e é por isso que a efetivação de uma lei não pode ser feita isoladamente, antes tem de implicar a efetivação da outra negativamente.

A juventude sai do seio familiar, abandona-o, para se afirmar na Comunidade (para a formar). Mas não é enquanto unidade singular solitária que a juventude opera esse movimento, mas antes numa forma contingentemente duplicada (*“in der Zufälligkeit zweier Brüder”*²⁷); o jovem não é apenas o vivo que se afirma na Comunidade, fora da influência familiar, mas é simultaneamente o membro familiar, o filho, mesmo que, na sua afirmação como indivíduo, o seja apenas negativamente). Mas o poder do governo, como “si” da Comunidade (representante direto da lei humana), não permite que essa dicotomia se mantenha – e o jovem é levado a negar a (a separar-se da) sua dimensão morta, do seu eu enquanto filho, para se afirmar totalmente enquanto indivíduo.

Explicado de outra forma, o que este processo pretende traduzir é a componente da individualidade tida em si mesma, e a necessidade de essa componente ser (porque é realmente) separada ou distinta (de certa forma, independente) da componente da universalidade – isto sob pena de não poder, de todo, existir. Ou seja, o processo de explicitação da consciência, a sua transição para a autoconsciência, é também uma componente específica, que deve ser vista em si mesma e não apenas em união com o processo inverso de retorno da consciência alienada a si mesma. Pois, se esse desdobramento ou alienação não tivesse, até certo ponto, uma independência, não haveria realidade (a consciência nunca se realizaria e, portanto, os indivíduos nunca poderiam ser vistos como independentes uns dos outros). A exigência do governo de que o jovem abdique da sua dimensão familiar (daquilo que ele é enquanto filho) não é senão a exigência que a consciência faz a si própria, para se poder realizar – e que consiste em levar até à última consequência o processo de autoalienação, de modo a realizar-se por completo, (a tornar-se uma consciência inteiramente explicitada). Mas este movimento da individualidade não

²⁷ Ob. cit., p.350.

é definitivamente vencedor e a lei divina – que não foi atendida – volta para alcançar a sua vingança. O indivíduo não conhece uma afirmação ilimitada, tal como a Comunidade é confrontada com outras comunidades que se opõem a ela numa igual procura de afirmação. De todas estas tensões e conflitos entre individualidades, acaba por sair vencedora a lei divina, que entra em cena na forma de negatividade e lembra à individualidade que esta é apenas um momento, não o absoluto – e que, portanto, apenas tem lugar em união com a universalidade.

1.1.4. A negatividade da substância e a guerra

Importa considerar agora o retorno da consciência a si mesma e a relegação da realidade para o estatuto de momento de um todo do qual também faz parte a universalidade e a simplicidade implícita (a essência não realizada). Tanto a Família como a Comunidade podem ser destruídas. Embora esta última tenha capacidade para, na sua afirmação, aniquilar aquela, o poder da essência ética não real (já não na forma da Família, mas enquanto poder que assombra a individualidade da Comunidade) vai aumentando.

O que inicia o movimento de exteriorização, de saída de si mesmo (e a consequente divisão em si mesmo) é algo simples, de modo que a consciência realizada, que se colocou diante de si como objeto, que se formou como realidade, não é eterna, antes tem origem numa consciência simples, pelo que se encontra umbilicalmente ligada a ela – de sorte que retorna a ela, não a conseguindo ultrapassar por completo.

O jovem que se torna indivíduo provém de um berço familiar, a sua individualidade e independência terá sempre uma dívida a pagar à simplicidade e indistinção (ao amor) da Família. O que cada um é enquanto indivíduo independente nunca se acha totalmente desligado do que cada um é enquanto todo indistinto; a universalidade ou indistinção de cada indivíduo conserva-se precisamente nessa realidade que cada um conquista para si; a independência ou realização é apenas acrescentada à indistinção ou simplicidade e, ainda que tenha de ser afirmada por oposição a essa indistinção, sob pena de não ser uma verdadeira realidade, não a elimina completamente)²⁸.

Como já deixámos implícito acima, uma das formas através das quais esse regresso do divino acontece na Comunidade é mediante a mulher que, na união com o homem, faz reviver esse poder do universal ou da simplicidade do Espírito, que tinha sido discriminado pela saída do jovem do contexto familiar e pela sua consequente afirmação enquanto indivíduo.

A Família, portanto, apesar de ser uma forma de a lei divina transitar na lei humana, não é apenas um elemento de transição; pois a sua tarefa não consiste apenas em dar à luz a individualidade, mas em

²⁸ Na linguagem de Hegel: “Der offenbare Geist hat die Wurzel seiner Kraft in der Unterwelt”; ob. cit., p.351.

nascer também dessa individualidade e, dessa forma, manter-se como constante oposição à realidade. Tanto um como o outro princípio têm origem um no outro; isto é, a independência de cada um destes princípios tem origem no princípio oposto. Mas isso apenas revela que eles são a mesma unidade, porque cada um deles, na sua independência, contém o embrião da sua corrupção. A independência tanto de um como do outro poder encontra-se minada a partir do seu âmago e é por isso que não é uma verdadeira independência e que a verdade tanto de um como do outro é não serem independentes, antes estarem envolvidos numa união erradicável.

A diferença entre a Família e a guerra é que nesta, ao contrário do que acontece naquela, a universalidade (a lei divina) se faz sentir enquanto realidade. A guerra é o conflito entre comunidades através do qual cada uma, afirmando-se enquanto individualidade independente, sente o poder do negativo e é remetida para dentro de si mesma no alvoroço do perigo da aniquilação. Esta aniquilação na universalidade negativa é, contudo, a passagem a uma nova forma do Espírito; pois, enquanto a Família colocava, na substância, o equilíbrio necessário à sua preservação (e, portanto, a aniquilação entre os dois princípios nunca era uma real aniquilação), com o culminar da guerra essa aniquilação é efetivada e o equilíbrio da substância ética completamente destruído; como o poder do negativo se fez sentir devido a uma insistência desproporcionada no elemento da individualidade, a aniquilação da universalidade simples tomou a dimensão de realidade e o Espírito acha-se agora alienado de si mesmo.

A expansão da Família em Comunidade implica uma dispersão que ainda pode ser controlada; este elemento consegue contrabalançar a dispersão dos indivíduos e, portanto, essa multidão de átomos ainda consente ser englobada por uma universalidade real. Ao nível da Comunidade, o elemento do divino (simplicidade ou imediatidade) ainda consegue exercer o seu poder e manter a tensão que permite a subsistência da substância ética.

No entanto, a expansão que ocorre para além do perímetro da Comunidade (e que leva todas as comunidades a integrarem-se numa universalidade negativa) já foge ao controlo do núcleo familiar. O que significa que só agora o Espírito sai realmente de si próprio, depois das tentativas que já tinha empreendido e que tinham sido travadas pelo poder da simplicidade, da consciência em estado de concentração. Assim, a razão por que a universalidade que engloba todas as comunidades, que se afirmam como individualidades, não é uma universalidade ética é que os meios aos serviço dessa universalidade já não têm capacidade para fazer que a dispersão dos indivíduos (a divisão do Espírito) seja invertida e retorne a uma simplicidade.

Agora serão necessários outros mecanismos que levem o Espírito a fazer o movimento inverso daquele que acabou de operar com sucesso, e que é o movimento de retorno a si mesmo ou de reflexão em si. Mas para que esse movimento inverso seja levado a cabo com sucesso será necessária toda uma série de novas tentativas e terá de ser abordada uma variedade de novas dinâmicas espirituais

(de novos ciclos espirituais).

1.1.5. O estado jurídico (“*Rechtszustand*”²⁹)

A lei divina emerge do estado indistinto em que se encontrava, torna-se explícita, e os membros familiares tornam-se indivíduos reais, com todos os contornos da individualidade que se encontrava atenuada na vida familiar. Na personalidade, que é adquirida através de uma rejeição da substância ética concentrada em si mesma, está, portanto, ausente a universalidade da substância.

A substância ética, como vimos, é suscetível de ser encarada quer como um todo único, absoluto, universal, indistinto, quer como um sistema de oposições de individualidades (que se opõem através das suas ações específicas e que suprimem os feitos umas das outras). No estado jurídico, o que é posto em evidência é somente este último aspeto; há uma quebra, que parece ser radical, da substância como um todo (desse estado que a substância estava mergulhada) para se abraçar a explicitação ou o desenvolvimento da particularidade.

Enquanto na Família os dois elementos estão presentes, embora de forma parcial³⁰, agora, no estado jurídico, o que encontramos é uma multiplicidade de indivíduos (átomos) que, se bem que se possam ser tidos em conjunto, não se prestam a ser encarados como um todo ético indistinguível (uma verdadeira Comunidade), porque esses átomos encontram-se completamente explicitados (cada um desenvolve a substância ética no maior grau possível).

Desta forma, quando os tomamos a todos de uma assentada, quando os englobamos num todo (de forma a não perder de vista o único aspeto que estamos a ter em conta agora: a explicitação ou desenvolvimento, isto é, a individualidade), não estamos a tomar em consideração um todo completo, perfeito, mas antes um todo que é uma abstração da substância ética; pois deixa de fora o aspeto da verdadeira união ou universalidade indistinta e, conseqüentemente, considera as ligações entre os indivíduos como não sendo ligações verdadeiras, indestrutíveis (ligações que tornam um só os vários polos que ligam), mas sim como ligações entre individualidades, entre átomos, que não se diluem um no outro, que não se cindem mediante a ligação.

Está em causa uma universalidade vazia (“*die absolute (...) Person*”³¹), mas que esgota todo o

²⁹ G. F. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p.355.

³⁰ Na Família há uma amostra de individualidade, que, por esse elemento se encontrar presente num ambiente fortemente marcado pela indistinção da unidade, não é completa, mas que, ainda assim, precisamente por permitir essa amostra de individualidade, também não pode ser encarada como uma total indistinção, de sorte que a substância ética não se encontra na Família apenas como uma unidade indistinta, indivisível, impenetrável.

³¹ G. F. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p.357.

domínio da existência – o que significa que todas as individualidades se têm de incluir dentro desta universalidade ou pessoa absoluta. Em primeiro lugar, uma pessoa só se define como tal por oposição a todas as outras (por não ser todas as outras, ou por não ser nenhuma delas, é que é ela mesma). Em segundo lugar, é através das relações que mantém como todas elas que se torna uma pessoa real. Em consequência destes dois pontos percebemos o seguinte: cada individualidade contrapõe-se às outras e, nessa contraposição, não só as aniquila, mas também as conserva enquanto aniquiladas; de modo que, no fundo, há apenas uma unidade de aniquilação e conservação de individualidades (o universal da personalidade contém em si o negativo e o positivo).

Há um poder absoluto da personalidade, que se tem a si mesmo como esgotando todo o conteúdo da personalidade (ele tem-se a si mesmo como um Deus vivo). É o “si” absoluto que, contudo, tem de conter em si todas as outras individualidades, porque, se as deixasse livres e não se lhes opusesse, não se tornaria real; ele tem de entrar no campo da oposição da multiplicidade de indivíduos para se tornar ele mesmo um indivíduo. Mas, ao opor-se a todos os indivíduos nesse campo, ele não se concebe a si mesmo como estando incluído nele, mas antes como estando fora dele – e como algo que se lhes opõe.

O que acontece é que, nessa oposição, o “si” absoluto se transmite ao campo da multiplicidade enquanto ausente desse mesmo campo; une-se a todas as individualidades, tidas em conjunto, através da negação e da afirmação e, como tal, torna-se real (é o conjunto de todas as individualidades com que se confronta, mas não o poderia ser se não se separasse desse mesmo conjunto, de modo a ficar perante ele como algo diferente, como um polo da autoconsciência).

Só agora surge propriamente o “si”; pois na Família ainda não se encontrava presente, mas no estado jurídico está ainda somente alienado de si mesmo e não simultaneamente em si mesmo. O estado jurídico é o elemento através do qual se compreende o “si” como alienado de si mesmo; isto é, como confrontando-se no campo da multiplicidade de átomos que se opõem entre si e, portanto, como sendo um princípio distinto desse mesmo campo, sem, contudo, o ser (o todo que se separou de si mesmo e permitiu a autoconsciência).

Com a destruição da substância ética, abre-se então um cenário em que há apenas uma universalidade artificial de indivíduos independentes, mas em que todos são iguais; aqui a particularidade é uma particularidade abstrata, no sentido em que cada indivíduo é apenas isso, um indivíduo, uma unidade exteriorizada, real, mas ainda vazia. Tidos desta forma, os indivíduos são pessoas, “eus” individuais, mas ainda apenas isso (são encarados meramente à luz do estatuto abstrato que aparentam: o estado jurídico).

Este é o momento da posse e da propriedade, da coisa que a consciência põe diante de si como sua, como sendo a sua própria exteriorização de si, sobre a qual pode exercer o seu poder ilimitadamente. O Espírito está agora na fase da completa exteriorização; encontra-se a si mesmo no exterior e toma

a coisa como sendo completamente diferente de si.

Todas as pessoas se encontram inseridas numa universalidade jurídica, pois só aí inseridas são, na verdade, pessoas individuais distintas umas das outras (não se identificando por inteiro com toda a multiplicidade). Nesta universalidade todos os indivíduos se opõem uns aos outros (a propriedade de cada um pode ser apropriada indevidamente ou com título jurídico pelos outros), de modo que cada pessoa é tanto pessoa afirmada como negada: é o universal.

1.2. A *Bildung*

1.2.1. Primeira apresentação

A consciência a confrontar o mundo atual é a externalização do Espírito, mas a verdade deles é serem o mesmo, uma universalidade. Ao alienar-se de si mesmo, o Espírito torna-se real, mas isso apenas revela que a verdade dele é ser esse mundo objetivo, que toma como existindo independentemente em si. A verdade do mundo real é o que está para além dele; a unidade entre o “si” e o mundo da multiplicidade das individualidades.

No Espírito alienado de si mesmo, o mundo objetivo com que a consciência se depara, embora seja por ela tido como fixo e objetivo, é também tido por ela como sua substância e, por isso, tenta fazê-lo seu.

A relação entre a consciência e o mundo que toma como exterior e fixo não é somente de alienação segundo a qual esse mundo é distinto do “si”. Ele é também uma relação de apropriação – através da qual o “si” faz do mundo exterior o seu mundo (uma relação de união semelhante à do desejo). Depois de o mundo externo estar diante do “si” precisamente como tal (como mundo estranho), temos o impulso para o tomarmos como nosso.

A união entre os dois polos torna-nos (ao “si”, à individualidade) uma universalidade, mas que já não é a universalidade vazia do estado jurídico (este admitia qualquer carácter como bom). A universalidade que o Espírito alcança agora, na *Bildung*, é uma universalidade que ele próprio faz. Ao moldar-se a si mesma pela *Bildung*, o que a individualidade faz é adaptar-se a si mesma à realidade (ao mundo que, não sendo diferente dela mesma, lhe surgia como alheio e, portanto, como real). Ao adaptar-se a essa realidade, o indivíduo torna-se a substância que tem uma existência real. É desta forma que a individualidade confere atualidade à substância.

A substância em si mesma e a substância explicitada são dois momentos da mesma unidade que, enquanto pensamentos, são o Bem e o Mal (o primeiro é a imediatidade, a concordância e a harmonia,

o segundo a separação ou a nulidade)³². Estes dois momentos, na sua atualidade, tidos enquanto reais ou objetivos, são o Poder Estatal e a Riqueza. Este último, no mundo real, é caracterizado pelo desfrute que rapidamente é dissipado e que contribui para a construção da individualidade, mas que, nessa construção, tem, na verdade, um significado universal porque o disfrute nunca é meramente individual, mas universal (a Riqueza provém do todo e esgota-se sempre nele, não apenas num determinado indivíduo; tem uma função universal).

Na medida em que o indivíduo não pode, na verdade, satisfazer apenas o seu próprio interesse (alcançar a sua própria satisfação) sem alcançar também a satisfação de todos os outros, a Riqueza (o elemento da individualidade) não se encontra separada do Poder Estatal (o elemento da universalidade), mas este é realizado por intermédio daquele.

No entanto, não podemos ficar apenas com a qualificação do Poder Estatal como Bom e a Riqueza como sendo Má, porque no Espírito em e para si, estes momentos (a universalidade e a individualidade) encontram-se misturados, não são estanques. O Espírito ou se relaciona com a realidade objetiva como sendo o oposto de si (é o Espírito alienado de si ou individualidade) ou como sendo ele mesmo (é o Espírito em-si ou universalidade).

Só quando se encontra em e para si, a consciência encara a realidade com a qual se confronta quer como estranha, quer como sendo ela mesma; só nesta situação é que os dois momentos (“*das Gute*” e “*das Schlechte*”³³) se confundem (ambos serão intrinsecamente Bons e Maus e é a atitude do Espírito, ao julgá-los como tais, que os torna Bons e Maus).

A consciência em e para si não encontra a sua individualidade no Poder Estatal, mas como a encontra efetivamente e a incorpora, passa a tomá-lo como Mau. Dependendo do que a consciência considera Bom e Mau (ou Poder Estatal ou Riqueza), existem duas configurações possíveis da consciência; a consciência nobre, que vê o objeto como lhe sendo conforme ou estando de acordo com ela; e a consciência ignóbil, que o vê como estando em desacordo consigo.

A consciência nobre, que obedece ao Poder Estatal, dá efetividade ao universal; aqui, o elemento da personalidade é utilizado não como efetivação da individualidade, mas como meio através do qual a universalidade se torna real; o Poder Estatal só se torna poder real com o acatamento por parte do indivíduo. Mas se não adicionarmos a este quadro o interesse pessoal fornecido pela consciência ignóbil, não teremos a vontade necessária para formar um governo; existirá apenas o “si” universal (o Poder Estatal).

É através da existência dos dois extremos (universalidade e consciência: Poder Estatal e consciência nobre) que o Espírito vem a existir (ele é o meio termo que vem à existência mediante os seus

³² J. Hyppolite, *Genesis and....*, p.390.

³³ G. F. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p.367.

extremos). Embora os extremos sejam reduzidos a momentos de uma unidade, são unidos numa só unidade (cada extremo se passa a encontrar-se no outro).

A consciência nobre, ao obedecer ao Poder Estatal, torna-se una com ele; porque o que vem à existência é apenas o poder real. Este processo de mediação é realizado pela linguagem (a obediência tem de ser uma obediência vocal, linguística, não uma mera obediência silenciosa; a consciência tem de conceder efetividade ao universal do Poder Estatal e essa efetividade não se concede senão energicamente).

No entanto, a existência do Poder Estatal é agora ilimitada, pura – uma pura autoidentidade, que não conhece oposição, uma ilimitada afirmação. O Poder Estatal já não existe em si mesmo; como tal, ele é apenas superado porque, ao estar diante da autoconsciência, torna-se no seu oposto (a consciência nobre), e esta, por sua vez, conserva-se nele, de sorte que de tudo isto resulta apenas o poder atual como unidade constituída por esses dois contrários.

Portanto, ao renunciar à individualidade e ao dar existência ao Poder Estatal, a consciência nobre acaba por destruir o universal em si; este universal apenas conhece a sua atualização como destruição. Ao aliená-la em prol do universal, a consciência nobre acaba por conservar a sua vontade. De sorte que também o universal acaba por ser subjugado à vontade da consciência nobre, mesmo que essa vontade resulte na sua efetivação (que, no entanto, é simultaneamente uma destruição). O propósito da consciência ignóbil acaba por ser realizado, pois o universal foi precisamente subjugado à vontade da consciência. A Riqueza é então efetivada através da destruição do universal (não a Riqueza enquanto mero ser para si, mas a Riqueza que agora adquire um ser em si, uma essência).

A consciência nobre obedece, porque se reconhece na universalidade do Poder Estatal; este poder, sendo um ser fixo em si mesmo, é também, ainda assim, um ser que tem grande proximidade com a consciência nobre. Neste momento, a consciência percebe que não pertence apenas a si mesma, mas também a outro (que tanto está em si como fora de si). Mas “o si” não pode perceber que se encontra perante si, alienado de si, se também não compreender que ele mesmo se encontra separado de si próprio (que não se encontra apenas em si); o autorreconhecimento no objeto implica também a dispersão (o “si” acha-se disperso ou revela-se em descontinuidade consigo mesmo – ele não é apenas ele mesmo, mas também aquilo que ele mesmo não é; o que se acha separado ou alheado dele).

Contudo, esta dispersão do “si” é também superada por ele; apesar de não ser contínuo, de se encontrar no que é diferente dele, o “si” continua em si; o “Eu” pode ser contraditório consigo mesmo, mas não deixa de ser Eu – um Eu unitário. Desta forma, tanto a consciência nobre (que se reconhece no objeto, e lhe dá efetividade) quanto a ignóbil (a qual se reconhece como não sendo o objeto, e, portanto, o vê como algo alheio, que não se conforma consigo) estão agora presentes. Os dois são o mesmo Espírito.

A autoconsciência tem-se a si mesma (a) como objeto, e (b) como um outro, que, apesar de ser

precisamente um outro, não deixa de ser ela mesma.

O que o mundo da *Bildung* nos revela é que nem a consciência nobre, que se vê refletida nesse mundo, nem a consciência ignóbil, que vê esse mundo como o oposto de si, são a verdade. A verdade é a constante alternância entre esses dois estados (nenhum deles tem a verdade por si mesmo, mas só na medida em que se encontra relacionado com o seu oposto).

A unidade destes momentos separados e antinômicos é o verdadeiro Espírito, que se torna concreto mediante a intermediação destes dois extremos. A autoconsciência reflete-se a si mesma, retorna a si mesma – mas agora como sendo o universal realizado (que contém em si mesmo a negação), como sendo o que está e o que não está em conformidade consigo mesmo.

1.2.2. Apresentação mais aprofundada

1.2.2.1. A realização do Espírito na *Bildung* face aos momentos anteriores

No mundo da *Bildung* (o mundo do Espírito alienado de si), a essência não está integrada na consciência, mas diante dela. O momento essencial na *Sittlichkeit* está unido à consciência e agora, na esfera da alienação (*Entäusserung*)³⁴, está separado dela, mas numa separação que reflete o poder da consciência. Esta obtém, assim, existência ou efetividade (tem uma testemunha da sua existência, de modo que a crença em si é reforçada com uma maior credibilidade).

No estado jurídico, o indivíduo concebe-se apenas como indivíduo (tudo o que sabe de si é que é um ser independente, uma individualidade que não se identifica com a Família nem mesmo com a Comunidade, e que, nesse sentido, existe enquanto um Eu singular). E é por isso que o seu reconhecimento é imediato.

Se apenas ficássemos por aqui, todas as pessoas seriam iguais entre si e teríamos, na verdade, apenas uma pessoa universal. É preciso, portanto, preencher o conteúdo do objeto que a consciência tem diante de si. Precisamente por isso, o estado jurídico é o ponto de transição entre a *Sittlichkeit* e a

³⁴ Lukács encontra três funções do termo alienação na *Phänomenologie des Geistes*: (1) difusão no meio filosófico da reflexão sobre a objetividade a partir do estudo da economia e da História, (2) inauguração da reflexão sobre as influências que uma determinada organização social tem quanto às relações entre os estados sociais, (3) e o tratamento do tema herdado de Kant da relação entre sujeito e objeto. G. Lukács, *El Joven...*, pp.517 – 520. Carmo Ferreira destaca a relação entre a individualidade em Hegel e o esforço por estabelecer um verdadeiro contacto com o mundo objetivo (um ver-se a si mesmo no outro que evite um “solipsismo e um narcisismo absolutos”), mas que também não seja uma comunicação meramente exterior. M. J. C. Ferreira, *A Questão...*, pp.191 – 192. Para uma reflexão sobre a exterioridade que está em causa na esfera da alienação, em comparação com a exterioridade que toda a fenomenologia terá de configurar em relação a todo o sistema, O. Pöggeler, *Hegel. L'idea...*, pp.225 – 227.

Bildung; assim que este estatuto é alcançado, a *Sittlichkeit* despedaça-se e o indivíduo é, portanto, realizado. Mas falta ainda analisar até que ponto vai essa realização (temos de penetrar nos meandros dessa realização, pois no estado jurídico estamos apenas na superfície, onde ainda não avistamos nenhum conteúdo, mas apenas uma forma que irá agora ser preenchida).

O que acontece na *Bildung* é que o indivíduo tem de fazer um mundo para si; não basta que o indivíduo se depare com um mundo objetivo, diferente de si, sucede antes que tem de fazer desse mundo o seu mundo, porque só dessa forma consegue realizar-se, não apenas enquanto uma esfera singular vazia (ou um poder sem conteúdo), mas enquanto um indivíduo concreto, de carne e osso, preenchido.

Se o indivíduo está perante um mundo que lhe é estranho e se lança sobre esse mundo, de modo a torná-lo o seu mundo, então o indivíduo funde-se com esse mundo e imprime-se a si mesmo nele; a substância, ao início alheia, torna-se a sua substância: o indivíduo torna-se o seu mundo e, como tal, é realizado.

A realização do mundo exterior ocorre em paralelo com a realização do indivíduo. Há apenas um processo de realização, que funde dois polos; o indivíduo, enquanto ser concreto, não pode tornar-se real (não pode tornar-se real enquanto ser separado do mundo que está perante si), muito embora tenha, de facto, de haver uma distinção entre os dois, sem a qual não haveria a confrontação ou alteridade própria da autoconsciência ou da alienação do Espírito.

1.2.2.2. Os dois poderes da *Bildung*

Todo o processo de realização na *Bildung* decorre com base em dois movimentos centrais, que são a separação de si e o retorno a si – sendo, portanto, os dois momentos essenciais a concordância consigo e a discordância de si.

Relativamente a esta nova divisão, há que destacar que este último estado corresponde ao Espírito alienado de si mesmo e aquele ao Espírito concentrado em si. Como a *Sittlichkeit* e a *Bildung* devem ser vistas, cada uma delas, como movimentos espirituais (esferas nas quais se identificam os movimentos da separação de si e do retorno a si), podemos identificar em cada um deles os momentos do Espírito concentrado em si (na *Sittlichkeit*, a Família, e na *Bildung* o Poder Estatal) e os momentos do Espírito alienado de si mesmo (na *Sittlichkeit*, a Comunidade, e na *Bildung* a Riqueza).

Sendo certo que através destes movimentos espirituais aquilo que se está a analisar é o desenvolvimento do Espírito universal (que, portanto, terá o seu estado de concentração em si na *Sittlichkeit* no seu todo e a sua realização na *Bildung* no seu todo), tanto o Poder Estatal como a Riqueza são momentos atuais, que se integram no estado de alienação do Espírito em relação a si próprio.

No entanto, apesar de serem momentos atuais, o Poder Estatal surge como um momento unificador, portador de uma constância e de uma capacidade de agregação e uniformização que leva a qualificá-lo como o universal ou o em si na fase de efetivação, enquanto que a Riqueza traduz a não concordância dos indivíduos uns com os outros e, por conseguinte, a dispersão de todos em relação a todos (o fechamento de cada um dentro de si). Aqui, o momento da Riqueza surge tal como o momento da Comunidade na *Sittlichkeit*: como uma não conformidade com aquilo que à consciência parece o essencial, i.e. como momento da desconformidade, da rebeldia, da individualidade.

Contudo, este momento da Riqueza tem também capacidade para ascender ao estatuto de universal, embora, de novo, através do poder do negativo. O fim egoísta e a utilização da Riqueza para proveito próprio acabam por conduzir ao proveito de todos, de modo que todos trabalham para todos, mesmo acreditando que trabalham apenas para si próprios.

O poder do negativo faz que, na fuga à universalidade, o indivíduo que nega Riqueza aos outros para efetivar a sua Riqueza, acabe por trabalhar para todos e providenciar Riqueza a todos; mesmo na individualização da Riqueza, ela continua a ser universal, porque ainda estamos dentro do movimento espiritual que é a *Bildung*. O equilíbrio entre a universalidade e a individualidade é mantido mediante um jogo de contrapesos que esses dois momentos estabelecem entre si e que permite que um desequilíbrio a favor da individualidade seja compensado por um desequilíbrio proporcional a favor da universalidade).

A *Sache selbst* absoluta é Poder Estatal, a coisa na qual a consciência se vê imediatamente refletida e, portanto, se realiza (a própria consciência enquanto posta como outro). Ao ver-se imediatamente refletido no Poder Estatal, o indivíduo torna-se um com ele através da obediência e, portanto, não leva a sua realização ao ponto mais elevado. Esse ponto mais elevado ocorre precisamente com a Riqueza porque é aí que o indivíduo se afirma completamente como tal, por oposição ao Poder Estatal; a Riqueza é a individualidade objetivada, posta diante da consciência – de modo que, ao reconhecer-se nela, a consciência está a realizar-se como individual.

Contudo, esta realização, se implica um grande desequilíbrio a favor da individualidade, desperta a vingança do universal, que acaba por se fazer sentir, impedindo a vitória da individualidade; a Riqueza individual desperta a Riqueza alheia (a Riqueza na qual a consciência não se revê) e é, portanto, também universal.

O Poder Estatal é, portanto, o Espírito em si realizado (a realização da dimensão que, na *Sittlichkeit*, foi qualificada como lei divina) e a Riqueza é o Espírito para-si realizado (a realização do poder que na *Sittlichkeit* foi qualificado como lei humana). Como tais, Poder Estatal e Riqueza são as duas faces da mesma unidade e mantêm-se em constante tensão (de modo que o mesmo vale também para toda a unidade). Essa constante tensão consiste precisamente no facto de cada um deles se separar do outro e tentar dominar por completo toda a unidade. Mas esse domínio completo nunca se efetiva (trata-se

de uma separação que, por não se efetivar, mantém os dois lados unidos mediante as tentativas de separação levadas a cabo por cada um deles).

Quando o Espírito se encontra em si mesmo, concentrado, os momentos da concordância e da discordância são apenas pensamentos, não realidades; são o Bem (*das Gute*) e o Mal (*das Schlechte*). Estes pensamentos são efetivados mediante o movimento do Espírito em relação à coisa, que pode ser (a) um movimento quer de concordância (de total captação de si na coisa e, portanto, de completo assentimento ou total conformidade entre si e a coisa) ou, pelo contrário, (b) um movimento de recusa e de consequente modificação dessa coisa (de forma a que, ao assentir a ela, se realize enquanto individualidade, se torne distinto por se unir a algo que encara como distinta de si).

A forma específica através da qual essa união à coisa se dá é o juízo que a consciência faz ao identificar tanto um como outro momento que encontra em si mesma (os pensamentos do Bem e do Mal). Ao fazer esta ligação, a consciência alcança a certeza de que ela é a realidade que encontra como exterior (uma certeza que é, portanto, a certeza de si própria como real).

Mas a determinação imediata de que o Poder Estatal é o pensamento do Bem e a Riqueza o pensamento do Mal não passa de uma determinação que, quando consideramos a consciência em e para si como sujeito, acaba por se revelar abstrata e, portanto, imperfeita (porque, ao ser em e para si, a consciência não se pode ver completamente refletida no Poder Estatal, que é o momento objetivo apenas do em si: uma parte de si mesma).

O Poder Estatal descarta a dimensão do Espírito que é precisamente atendida pela Riqueza; a dimensão do para-si, da individualidade objetivada. A opressão do Poder Estatal, que procura retirar à consciência a sua outra dimensão, torna-se então para ela um objeto no qual não se revê (e ao qual tem de escapar, com o qual tem de entrar em colisão de modo a afirmar a sua individualidade: a Riqueza é agora o Bem, o Poder Estatal o Mal). Dependendo da forma de ajuizar (do posicionamento da consciência em relação ao objeto que tem diante de si), o Poder Estatal e a Riqueza são, portanto, encarados quer como aquilo em que a consciência se vê refletida, quer como aquilo no qual falta essa reflexão (são o Bem e o Mal simultaneamente, dependendo do juízo que é feito)³⁵.

O Espírito não deixa de ser Espírito por se encontrar separado de si ou por se encontrar em si. Encontramos a verdadeira natureza do Espírito quer o consideremos apenas alienado de si, quer o consideremos fechado em si. É por isso que tanto na *Sittlichkeit* como na *Bildung* encontramos momentos quer de concentração em si (ou de concordância entre dois polos – como acontece na Família e no Poder Estatal), quer de discordância ou de separação entre dois polos (como acontece

³⁵ Hyppolite vê nesta relação entre riqueza e poder dois sistemas ou concepções que articulam de maneira diferente ambas as facetas (um mais individualista, outro de pendor mais comunitário); J. Hyppolite, *Genesis and....*, pp.396 – 397.

na Comunidade e na Riqueza). Ou seja, o Espírito está todo por inteiro em cada momento seu; quer consideremos apenas o Espírito em si, quer consideremos o Espírito alienado de si, estaremos sempre a considerar a mesma natureza – os seus momentos essenciais revelar-se-ão sempre, mesmo que sob formas diversas.

1.2.2.3. Análise mais detalhada da transição de um poder no outro

A consciência tem, portanto, as duas configurações de nobre e ignóbil, pois tanto está de acordo com o objeto que tem diante de si (quer ele seja o Poder Estatal, quer seja a Riqueza), como está contra esse objeto. O juízo, tanto de concordância como de discordância, é a relação que une a consciência ao seu objeto e que faz que ela se posicione perante esse objeto de forma a determiná-lo, a concretizá-lo. Ao assentir ao Poder Estatal, o que a consciência faz é trazer para si a essência desse objeto, fundir-se com ele e, portanto, realizar-se enquanto essência universal (a consciência do heroísmo do serviço, da vitalidade, da obediência).

Esta consciência não seria, portanto, uma individualidade real se não assentisse também à Riqueza. Para que a individualidade, e não apenas o universal, tenha existência, é necessário que se reveja na Riqueza. No entanto, ao assentir ao Poder Estatal, tornando-o poder atual, efetivo, a consciência está também a conceder-se efetividade a si própria e não só ao universal; não há uma união perfeita entre os dois polos que destrua a alteridade ou diferença entre as duas dimensões (a consciência continua a ser consciência, embora atual, e o Poder Estatal continua a ser o universal, embora real).

A renúncia à individualidade confere existência ao universal e também à consciência enquanto consciência de serviço. Contudo, o que a existência desta consciência significa não é que a consciência em e para si se realizou, mas apenas que a consciência em si (a que assente ao universal, que se põe em concordância com ele) se realizou (através do juízo que levou a cabo e através do qual acabou por o conceber como o objeto com o qual se encontra em concordância).

A obediência não permite à consciência depositar a sua individualidade na coisa com a qual se depara; está em causa uma ação que apenas atribui ser à coisa, não atividade, de modo que o objeto, por ação da consciência obediente, se torna apenas um ser em si, não um ser para si. É neste sentido que se pode dizer que a consciência pura ainda se mantém, em certa medida; pois, embora a obediência implique renunciar à Riqueza (e, portanto, ter o objeto apenas como universal), essa renúncia não implica a consequente alteração do foco da individualidade da Riqueza para o Poder Estatal, de modo a fazer deste o objeto em e para si, um objeto espiritual (tanto universal como individual).

Essa junção do ser para si real e do ser em si real não se deu ainda: houve apenas a realização do ser em si e a conservação do ser para si na indistinção da consciência pura – no Espírito global em si. Agora tem, portanto, de ser encontrada uma forma de adicionar ao Poder Estatal essa componente da

individualidade, que até agora apenas conseguimos identificar na propriedade, mas sob uma forma que exclui o Poder Estatal. Ou seja, essa Riqueza tem de ser tornada universal, tem de ser integrada no Poder Estatal.

A consciência tem de poder ser obediente e egoísta ao mesmo tempo, mas de uma forma que esse egoísmo não exclua a obediência; a consciência tem de poder atuar de forma a concordar, a colocar-se em harmonia, com o Poder Estatal, sem, contudo, ter de abdicar da concordância consigo própria enquanto individual. O extremo da concordância com o Poder Estatal é a morte do indivíduo. Ao sobreviver a essa morte, o indivíduo recebe um interesse particular; por muito honesta que seja a renúncia à individualidade e a obediência, o indivíduo reserva-se sempre um interesse particular que mina a credibilidade de uma sua total entrega ao universal.

Para que o Poder Estatal tenha uma real existência, a renúncia da consciência à individualidade tem de ser completa, não podendo ficar indícios de uma conservação de fins particulares. Não fora assim, a consciência estaria a assentir a dois objetos diferentes e, portanto, a não conceder existência completa a nenhum deles.

Esta renúncia dá-se através da linguagem. Como forma de exteriorização do Eu, a linguagem realiza a individualidade, como independente e separada – que, contudo, antecede imediatamente o desaparecimento dessa individualidade, o desaparecimento do Eu como particular e sua consequente afirmação enquanto universal.

Ao ser ouvido e percebido, o Eu deixa de ser aquele que foi emitido, exteriorizado, para passar a ser um Eu apenas recebido por uma entidade alheia. Deixa, portanto, de ser uma individualidade real (ele desaparece e universaliza-se, de modo que o Eu que é realizado acaba sempre por ser um Eu universal). Tão real é a afirmação do Eu particular como o seu desaparecimento, de modo que a constante transição de um para o outro, enquanto unidade dos dois momentos, é que é o verdadeiro Eu, um Eu universal, que tanto é particular como o seu contrário.

O facto de os dois polos deste par de contrários serem atuais é significativo, porque não só faz com que cada polo, através da sua realização (o Eu e o não Eu, ou desaparecimento do Eu), se oponha à realização do outro (e, portanto, apenas possa existir como separado ou independente desde que o outro não exista), mas também faz que a unidade dos dois seja, ela própria, enquanto real, distinta tanto de um como do outro (seja real por si própria, independente). Esta unidade é o Espírito real, que nasce através da mediação entre o Eu real e o desaparecimento desse Eu.

Ao ser colocado em existência, o Eu é percebido e ouvido e, enquanto percebido e ouvido, ele já não é o Eu que foi externalizado: misturou-se com o Eu dos outros, de modo que o Eu é uma unidade do Eu exteriorizado e do Eu que desaparece.

Neste processo que temos vindo a descrever (o processo da obediência) dá-se, de facto, a união entre dois extremos; só há poder real com consciência nobre e Poder Estatal. Mas só há poder real enquanto aquela se nega por sua própria iniciativa (uma iniciativa que, portanto, não deixa de a efetivar – mas a efetiva enquanto aniquilada ou suprimida no outro extremo, que é o Poder Estatal).

Na pessoa do monarca, reúnem-se os dois extremos (a consciência nobre enquanto fonte da linguagem e o Poder Estatal enquanto universalidade na qual aquela se dilui). O monarca é o produto atualizado da união da consciência nobre e do Poder Estatal, a individualidade autoconsciente ilimitada (porque a consciência nobre não é uma real oposição ao poder, mas apenas uma auto-supressão nele, de forma a criar uma universalidade perfeita, sem nada fora dela).

Contudo, esta individualidade é real ou individual, pois a união entre a consciência nobre e o poder, dando-se mediante a linguagem, erigiu no seu produto o ponto máximo dessa mesma linguagem ou individualidade (sendo, no fundo, aquela sinal desta). O monarca adquire o máximo dos dois extremos que lhe dão origem; (a) do poder, o poder máximo, e (b) da consciência, a individualidade máxima (algo que se poder ver, por exemplo, através do nome – nome que é dado ao monarca pela própria consciência nobre, como sinal máximo de cedência da individualidade).

O monarca passa a distinguir-se de toda a gente pelo seu nome e é dessa forma que a sua individualidade é efetiva e não uma mera sombra implícita. O monarca é então também a encarnação (a efetivação) do poder. O movimento que começou com a consciência nobre, que teve como ponto intermédio, ou estado de alienação, o Poder Estatal (universal positivo ou individualidade negativa), tem agora a sua última etapa no retorno deste movimento espiritual, já não como consciência simples, mas como individualidade ilimitada e efetiva, que tem consciência de si-mesma enquanto universalidade real. Utilizando a linguagem como instrumento de efetivação, a consciência nobre partiu de si mesma, diluiu-se no universal do Poder Estatal e voltou a si mesma enquanto produto dessa diluição: uma universalidade individual efetiva (o poder ilimitado incorporado num indivíduo real).

Esta unidade, como ponto máximo da individualidade e da universalidade realizadas, tem agora o Poder Estatal como um dos seus momentos. No entanto, esse momento é agora superado pelo seu oposto, que não pode ser a consciência nobre porque esta não operou uma verdadeira negação do poder, antes se uniu a ele, tornando-se indistinguível dele (não se afirmou como oposição a ele, antes sucede que a sua afirmação consistiu em sacrificar-se em benefício dele).

A verdadeira oposição ao Poder Estatal só pode ser encontrada depois de termos compreendido como é que a realização ou efetivação ocorre. Antes de a consciência nobre ter utilizado a linguagem para se exteriorizar (mesmo que essa exteriorização tenha tido por fim apenas um autossacrifício e a atribuição de essência ao Poder Estatal), não era possível compreender o elemento da individualidade

(a Riqueza) por oposição ao Poder Estatal (o elemento da essência).

A linguagem, por seu lado, não é um elemento da individualidade, mas o meio pelo qual esse elemento se mantém; ao utilizá-lo, a consciência exterioriza-se e, como resultado desse processo, assume uma forma (“*das Wesen als ein solches*”³⁶). Está, portanto, em causa uma determinação pormenorizada, completa, através da qual um indivíduo é tido como irrepetível por todos os outros; todos se referem a ele de forma a conceder-lhe essência (anulam-se a si mesmos nele), algo que fica claro na utilização do nome (a linguagem é utilizada aqui como meio).

A consciência nobre é o ponto de partida. Abdicando de si, dirige-se ao outro, que é exterior, mas que vê como essencial; anula-se a si mesma no objeto que, dessa forma, eleva ao estatuto de universal. Mas este universal é individualizado, maximamente determinado. Não há mais nada para além dele, porque nele os dois extremos foram superados e encontram-se agora diluídos. A Riqueza (o extremo da individualidade) é agora descoberta enquanto monarca. O monarca é o Espírito (a consciência em e para si) realizado, como possuidor de uma existência objetiva. Ele é o resultado do retorno da consciência a si mesma, depois da alienação através da qual se pôs perante um universal ainda não individualizado (mas que acabou, ela mesma, por individualizar através da linguagem).

A alienação da consciência que concorda inteiramente com o Poder Estatal, o seu objeto, tem o efeito de a extinguir (é um sacrifício). Mas trata-se de um sacrifício criador; pois, sendo feito através da linguagem (o meio por excelência de objetivação), atribui a esse objeto uma existência real – existência esta que marca o ponto máximo de alienação (neste momento, o que existe é apenas algo diferente da consciência, algo objetivo).

Mas este momento é, também ele, apenas um momento transitório; pois a alienação que lhe deu azo não pode ter ocorrido sem uma transição da consciência nobre (que foi ponto de partida) para esse objeto; o desaparecimento desta consciência é apenas um desaparecimento dela enquanto consciência nobre; ou seja, esse desaparecimento equivale à conservação dela no objeto enquanto negada. Trata-se de uma transição dela para o objeto que não pode ser apenas um objeto exterior, mas sim um objeto que se conhece enquanto existente, enquanto real (a consciência que é em e para si de uma forma efetiva).

A consciência já não é uma mera consciência nobre, nem o Poder Estatal um poder abstrato: os dois fundiram-se numa unidade que agora ocupa todo o “palco” e que é tanto uma unidade consciente como essencial, efetiva e separada – é a autoconsciência realizada. A consciência que concede existência ao Poder Estatal não é senão o próprio Espírito que se concebe a si mesmo como real (que opera a divisão necessária para vir a obter existência).

Foi necessário fazer esta digressão pelo Poder Estatal e pela sua efetivação para se compreender em

³⁶ G. F. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p.380.

que consiste essa própria efetivação (qual o elemento da realidade – sendo o poder o elemento da essência e a linguagem o meio de efetivação). A linguagem, ao isolar a essência numa unidade, cria o seu suporte ou a sua forma, o suporte da realidade, que é a Riqueza. A Riqueza, mesmo que não tenha entrado explicitamente no movimento da consciência nobre (que foi o movimento que conduziu à efetivação do Poder Estatal), surge no resultado que proveio desse movimento – e exerce, portanto, nesse resultado ou produto, a sua tensão contra o seu oposto, que é precisamente o Poder Estatal.

A efetivação do Poder Estatal afasta de si mesma esse poder. Esse poder existe como seu contrário, como Riqueza, e enquanto Riqueza anula-se a si mesmo enquanto Poder. A obediência transforma-se no seu contrário, a consciência nobre sai de si, aniquila-se no seu objeto, para voltar a si enquanto seu contrário. O Poder desaparece ao ser efetivado, e o seu contrário, a Riqueza, surge ao ser desprezada. No monarca, a consciência nobre está presente como momento (na medida em que, nele, o Poder Estatal é visto como objeto, como essencial). Mas não é só visto dessa forma; também no monarca, a Riqueza é encarada como o essencial e o Poder Estatal como algo que deve ser preterido em favor de uma união com a Riqueza (o momento da consciência ignóbil).

1.2.2.5. A verdadeira individualidade na dialética entre Poder e Riqueza

O Poder Estatal, na medida em que é efetivado numa individualidade, tem agora uma vontade. Mas esta vontade é vazia, porque expulsou de si qualquer essência (é o completo oposto do Poder Estatal, a individualidade oposta à universalidade). Por isso, agora é importante realizar, pelo lado da Riqueza, o mesmo movimento que já se realizou pelo lado do Poder Estatal; a consciência nobre não tem perante si o Poder Estatal, o “em si” no qual se deve diluir, mas sim uma realidade ou um ser para si (a Riqueza); ela vê no objeto a individualidade que, portanto, não atribui a si, visto que o encontra objetivada, alienada; mas ao aniquilar-se por meio dessa atribuição, dá lugar à individualidade, que ocupa agora todo o “palco” e que tem, portanto, de ser ela mesma.

A individualidade reflete-se na consciência nobre como Riqueza, como individualidade que é consciente de si enquanto tal. A consciência tem de se aniquilar para vir a incorporar a Riqueza (para se poder assumir enquanto individual e não só enquanto poder efetivo – o que, aliás, nem sequer podia suceder porque a efetivação desse poder implica a dimensão da individualidade ou pura realização).

Tal como para realizar o poder é necessário tê-lo como objeto (tê-lo alienado de nós), também para tornar real a individualidade (para sermos uma individualidade) é necessário tê-la como objeto. Ora, este “ter como objeto” não é senão aliená-la, separarmo-nos do que queremos ser realmente. Para ser real é, portanto, necessário passar pelo momento da aniquilação (do não ser, de todo, real).

Da realização deste exercício, quer relativamente ao Poder Estatal quer relativamente à Riqueza, o

resultado é sermos essas duas coisas em simultâneo: conservarmos essas duas dimensões em nós mesmos, de modo a sermos uma universalidade e uma individualidade real, o Espírito realizado.

No estado jurídico, a individualidade ainda não era real, mas meramente abstrata (era o momento da personalidade, não da individualidade). Esta individualidade apenas se alcança com a própria supressão dela em nós (de forma a aliená-la) e com a consequente supressão dessa primeira supressão, de forma a fazer retornar a nós mesmos a individualidade que se tinha colocado como objeto, retorno esse através do qual ela se realiza.

A consciência ignóbil encontra-se no momento do retorno a si, quer do poder alienado quer da Riqueza alienada. Ela encontra-se misturada com a consciência nobre; as duas são essenciais para o Espírito (unidas são responsáveis pelos movimentos que o constituem, e uma sem a outra tornaria o todo sempre incompleto).

A Riqueza surge primeiro na figura do monarca, mas aí é apenas ainda a forma da essência (é o elemento da existência contido em si mesmo, ainda não completamente explicitado). A autoconsciência tem também de penetrar nesta unidade essencial; é então que se dá a alienação da Riqueza através da consciência nobre (a existência é concedida ao outro, para depois regressar a si, realizada – momento este que já pertence à consciência ignóbil).

No entanto, quando retorna a si já não é uma mera individualidade fechada em si mesma, mas uma individualidade universal (a Riqueza universal), uma individualidade que apenas se concebe como tal pela mediação em que está com todas as outras individualidades que tem diante de si. Num primeiro momento (o da consciência nobre), foi ela mesma que as criou (oferecendo ser-para-si real ao outro; um ser que é, de facto, autoconsciente, que tem controlo sobre si). Num segundo momento (o da consciência ignóbil), recolheu-as para si, passando a conceber-se como uma individualidade que se realiza através da relação com todas as outras individualidades.

Mas como se dá agora a união entre a consciência e a sua existência objetivada, separada de si? A linguagem foi utilizada para objetivar o Poder Estatal, mas não para o voltar a unir à consciência; através do nome (da sua atribuição ou cedência), era concedida existência ao Poder Estatal (que era agora poder real), mas esse poder acabava sempre por ser visto como outro.

Essa linguagem (a linguagem da lisonja³⁷) concede existência ao Poder Estatal, ao Espírito em-si, mas não avança muito mais. Ela só concede existência à Riqueza, que é o ser-para-si do Espírito (é por isso que, como Hegel diz, com a linguagem da lisonja, o Espírito é ainda só “unilateral” – “*einseitige*”³⁸). O Poder Estatal só obtém absoluta existência no monarca, porque tal existência requer determinação absoluta; o poder tem de ser separado de tudo o resto, tudo tem de o rodear e de lhe

³⁷ J. Hyppolite, *Genesis and....*, pp.404 e ss.

³⁸ G. F. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p.384.

conceder existência através do nome (uma espécie de sinal da máxima obediência e lisonja).

Sucede, todavia, que no monarca o Espírito só se acha parcialmente realizado – pois está somente enquanto Em-si. A individualidade do monarca não pode ser confundida com aquela individualidade que apenas se encontra na Riqueza e que é o elemento através do que se realizará o momento do Espírito para-si (ficando assim completa a realização de todo o Espírito). Essa individualidade não é senão o suporte do Em-si do Espírito realizado; nela não há nenhuma oposição ao Poder Estatal, mas precisamente esse mesmo poder enquanto realizado (é fruto da cedência da individualidade, por parte da consciência nobre, ao objeto no qual se acaba de depositar precisamente dessa forma).

A individualidade do monarca não é real (não tem verdadeira existência, não pode ter-se alienada de si mesma); o poder tem fora de si a consciência nobre que, ao refleti-lo completamente, o torna real. A individualidade do monarca é apenas o efeito colateral (aquilo que decorre inevitavelmente) da realidade do Poder Estatal; é este poder que é efetivo nela, não ela que se torna efetiva nele.

1.2.2.6. A unidade do Espírito da *Bildung*

Como se dá a transição da efetivação do Poder Estatal para a Riqueza? Este poder, ao ser atualizado pela cedência da consciência nobre, torna-se também efetivo ao retornar a essa consciência; ele volta ou passa para essa consciência enquanto poder efetivo – e se não voltasse não alcançava por completo essa efetividade. Mas, ao voltar para a consciência nobre, o poder denuncia que essa consciência, afinal, conservou o seu ser-para-si e não se sacrificou por completo em prol do Poder Estatal (algo que beneficia esse próprio poder, porque, caso contrário, não teria ninguém sobre quem se efetivar e permaneceria implícito).

A dialética entre a consciência nobre e o Poder é, na verdade (ou revela-se agora), um jogo mutuamente proveitoso em que cada extremo desencadeia a ação necessária para, por meio do outro, se efetivar; nem a cedência da consciência nobre é uma cedência completa nem o domínio do Poder um domínio totalmente ilimitado.

Mas a forma como a consciência recebe o Poder Estatal realizado implica também um movimento espiritual; essa receção implica que a consciência tenha diante de si essa efetividade – aquela que, na medida em que é a efetividade do Poder Estatal, e não o Poder Estatal em si, é totalmente desprovida de essência, um puro ser-para-si. Esse ser para si é um ser para a consciência (um ser apenas efetivo). A consciência tem diante de si aquilo que é o seu próprio ser-para-si – que, na medida em que está alienado dela, é uma verdadeira realidade, mas com a qual ela se identifica perfeitamente. É neste sentido que Hegel refere uma completa contradição ou corrupção do Eu; esse Eu, que deveria ser o que de mais íntimo há para si próprio (a mais inquestionável identidade consigo mesmo, aquilo em que não se admite qualquer separação) é precisamente a fonte da maior e mais perfeita separação (de

uma separação que parece impossibilitar qualquer concordância ou identidade).

O Eu está fora de si, completamente exteriorizado – pois vemos Eu no outro, vemos Eu em todos menos em nós mesmos. Esse Eu é, de facto, uma realidade, mas uma realidade alheia, separada de nós. É preciso, portanto, perceber como é que se sai desta aparentemente irreconciliável separação, desta rutura perfeita – pois é certo que o Eu a consegue superar, visto que ele retorna a si mesmo e é perfeito, mesmo sendo cindido em si próprio.

É preciso entender a consciência nobre e a ignóbil como misturadas, como sendo a mesma, não só quanto à Riqueza, mas quanto ao Espírito global alienado de si. No que toca à primeira, é preciso entender como pode a atribuição de Eu individual ao outro reverter para aquilo que realizou essa atribuição como uma autoatribuição (e, portanto, recusa de cedência de individualidade ao outro). No que toca ao segundo, importa consequentemente perceber como pode um movimento que começou com uma alienação (ou um sacrifício em prol do universal ainda não realizado) terminar com uma autorreivindicação da parte daquilo que era suposto ter-se extinguido com a primeira alienação.

Ao alienar-se enquanto Eu, a consciência não se aliena totalmente. A consciência dá-se ao outro como Eu independente e arbitrário – um Eu que tem controlo de si, que é dono de si; e dá-se dessa forma não só sem se extinguir como tal, mas afirmando-se ou assumindo-se (realizando-se) como tal. A consciência é o Eu independente que ofereceu aos outros e é-o precisamente porque se ofereceu como tal. Ela recusou ser, em prol do outro, aquilo que esse outro veio a ser dessa forma (isto é, pelo seu sacrifício adquiriu aquilo que foi sacrificado).

A linguagem da lisonja não serve para operar esta realização do Eu, mas apenas para conceder essência a um outro, para realizar o Em si. É a linguagem da consciência alienada de si mesma (da consciência que alberga em si a rutura ou a cisão) que leva o Eu à existência. Este Eu torna-se um Eu real através da linguagem da rutura entre ele e os outros – da linguagem que imprime efetividade à separação entre Eus, que faz cair sobre o mundo a dimensão da real alteridade, da multiplicidade de indivíduos que se legitimam uns aos outros enquanto tais. A *Bildung* é este mundo de seres individuais separados que mantêm relações entre eles enquanto tais.

Percebemos agora em que medida Poder e Riqueza são corretamente apontados como as duas dimensões do Espírito deste mundo da *Bildung*, tal como percebemos que este Espírito apenas se torna completo com o sacrifício do próprio Eu, feito a partir da atualização do Poder na figura do monarca; o Eu desta figura, sendo apenas um nome, não é uma verdadeira independência (essa independência não está nele, mas nos outros; foi-lhes concedida através de uma cedência).

Como tal, é nessa cedência que se verifica a aquisição do Eu independente (os papéis das consciências nobre e ignóbil invertem-se); o movimento inverso a essa cedência é a afirmação ou recebimento de um verdadeiro Eu – não na forma de nome, mas na forma de independência, de autoafirmação, de autossustentação. E este é o último momento que completa o Espírito da *Bildung*. Todos os momentos,

desde o sacrifício da obediência até à afirmação como Eu singular, fazem parte do Espírito, constituem-no, e apenas têm verdade enquanto são o próprio Espírito (enquanto são, como momentos, aquilo que tanto é como não é, aquilo que não tem verdade só por si, mas cuja verdade é ser misturado com os outros).

1.2.2.7. A inversão para a Fé

Todos os momentos se determinam através da linguagem, de modo que a linguagem acaba por ser o próprio Espírito da *Bildung* – que não só está presente em todas as transições entre os seus momentos como ele próprio opera essas transições. Portanto, apenas a poderemos considerar um mecanismo ou instrumento se considerarmos os momentos em si mesmos como substanciais.

Ao concebermos os momentos da *Bildung* na sua verdade (a verdade de serem momentos e de apenas terem a sua estabilidade no todo), compreendemos a verdadeira importância da linguagem; ela está presente em todos os momentos e faz deles momentos de um todo maior (ela é o próprio Espírito a realizar-se como tal). A linguagem é a expressão do Espírito em relação a si mesmo (uma autorreferência do Espírito). E é ela que cria a perversão ou separação dentro de si.

Apesar disso, mantêm-se as duas posturas possíveis da consciência nobre e da consciência ignóbil – agora na forma de reivindicação: (1) o discurso da consciência fragmentada (que é um discurso propriamente espiritual, na medida em que compreende a necessidade dos vários momentos do Espírito) e (2) o discurso do indivíduo honesto, que continua a querer ver no Bem e na reconciliação não só mais um momento, mas o essencial, e exige a dissolução de todo o mundo da perversão. Esta exigência é mais do que uma tentativa de conhecer melhor o Espírito, de retirá-lo do mundo onde se encontra fragmentado, de modo a poder explorá-lo de uma forma que não leve a perdê-lo.

No mundo da *Bildung* continuam a existir duas dimensões; a da individualidade e a da universalidade. A primeira é a singularidade de todos os momentos (encontra-se em cada momento); a segunda consiste no facto de cada momento apenas ser um singular por intermédio de todos os outros (sendo assim, portanto, um universal)³⁹. O realçar desta segunda dimensão é o Espírito a olhar para dentro de si para descobrir o que aí encontra; é o mergulho no puro pensamento – mergulho este que, relativamente ao mundo da *Bildung*, significa um afastamento e um lançamento no que está mais além (um olhar que se volta para o céu).

A consciência fragmentada do mundo da *Bildung*, que encara a individualidade como sendo o

³⁹ É a dimensão que realça a ligação que essa mesma mediação estabelece entre todos os singulares, descurando o fechamento que cada momento acaba por executar em si mesmo (o fechamento em si que acaba por acontecer em cada momento), o qual constitui o alvo para que a primeira dimensão chama a atenção.

essencial e cada momento como sendo independente (e, portanto, efetivo), é a pura consciência da Fé ainda implícita, não realizada, não explícita (aqui, a consciência pura está apenas em si, na sua simplicidade, e ainda não se encara a si mesma como pura – ainda não se fez pura). O pensamento incidia no mundo da *Bildung*, desde logo fornecendo o critério para qualificar o que é conforme e desconforme; nele apresenta-se como critério dessas qualificações, fornece a capacidade para que elas sejam feitas, mesmo que ainda não haja os objetos que tornem o Bem e o Mal realidades.

Depois de estabelecidos esses posicionamentos (em relação ao que é conforme e ao que é desconforme), no que diz respeito à Riqueza e ao Poder, o Bem e o Mal realizam-se e deixam de ser apenas pensamentos. O Bem e o Mal deixam de ser seres-em-si para passarem a ter um conteúdo; eles existem agora fora de si mesmos e a consciência vê os seus pensamentos objetivados, possuindo uma existência objetiva (foi ela mesma que realizou os seus pensamentos, exteriorizando-os no plano da realidade).

Esses pensamentos reais não são o Poder real nem a Riqueza – situam-se para lá deles, para lá do mundo da *Bildung*, para lá da consciência atual; os pensamentos são apenas a relação que a consciência mantém quer com o Poder, quer com a Riqueza (com o ser em si real e com o ser para si real), eles são o meio através do qual a consciência se aliena de si mesma e retorna a si – são o equivalente à linguagem, mas encontrando-se para lá dela.

Poderíamos estar então perante um retorno à *Sittlichkeit*, na medida em que esta esfera não é fragmentação. Mas o que é invocado agora consiste numa oposição à *Bildung* (o Espírito da *Bildung* retornado da alienação em que se encontrava). A presença da Religião na *Sittlichkeit* é uma presença imediata (o em si do Espírito global em si; o em si do movimento espiritual do Em si do Espírito global); é a imediatidade e, por conseguinte, o carácter implícito da consciência pura.

Esta consciência passa por um desenvolvimento no mundo da *Bildung* (ou devido aos desenvolvimentos que acontecem nesse mundo); pois é por oposição a esse mundo que adquire existência (uma existência que, contudo, não é igual à existência dos momentos da *Bildung*, mas uma realidade caracterizada pelo facto de se situar para além desses momentos). Esta pura consciência nega a autoconsciência, nega que esteja presente no outro e recusa-se a admitir a sua alienação de si própria, a sua fragmentação interna, e procura dentro de si mesma a concordância consigo.

Ao colocar-se como oposição ao mundo da *Bildung*, estabelece-se como a diferença absoluta em relação a todas as diferenças que se encontram efetivadas nesse mundo e é, portanto, novamente um ser simples. Na Fé ou pura consciência encontram-se todas as distinções do mundo da *Bildung* enquanto suprimidas; a consciência pura é a consciência que não tem contornos, ou os seus limites são as fronteiras a partir das quais começa um mundo com contornos (o seu ser puro termina onde começam os contornos e as distinções).

Mas há também duas dimensões na consciência pura; pois esta consciência (1) mantém uma relação

de oposição com o mundo da *Bildung* (com a autoconsciência que está realizada nesse mundo), mas também (2) uma reflexão em si a partir dessa oposição, reflexão essa que é a fonte da sua pureza. Estes dois momentos dão lugar a uma dupla consciência.

Em primeiro lugar, considerando apenas o momento da oposição, é de assinalar que a consciência pura é a consciência que tem como objeto ela mesma enquanto alienada. Neste sentido, não é ela mesma uma consciência alienada, mas precisamente uma consciência que fugiu a essa alienação e que se confronta a si mesma enquanto inserida nesse estado de alienação; trata-se da compreensão que a consciência adquire ou do seu estado de dispersão, o que implica precisamente uma recusa desse mesmo estado.

Em segundo lugar, e como momento que se segue imediatamente a este primeiro, temos aquilo que não encontramos na consciência pura, que é o estado do Eu em que este, mesmo não estando alienado de si, tem um conteúdo. A pura consciência, na medida em que não está alienada de si, mas precisamente a fazer retroceder esse estado de alienação, não tem como objeto aquilo que esse estado de alienação forneceria (o Eu concreto, na forma de Riqueza); essa consciência pura não tem um conteúdo, porque o seu estado de alienação não é um conteúdo, mas aquilo que permitiria ter um conteúdo (ela recusa-se a ter um conteúdo).

Mas a forma ou estrutura da consciência pura continua a ser a autoconsciência; o seu objeto é que não é indicado – não surge como objeto – porque é ela mesma. Ora, esta estrutura da autoconsciência é aquilo que é abandonado precisamente pela Fé; na Fé, é concluído o movimento que foi iniciado pela consciência pura – de modo que o conteúdo que fica presente não se pode dizer que fique presente – como objeto – a uma consciência, porque é precisamente a estrutura básica (a estrutura que permite aceder a qualquer objeto) que se perdeu.

O conteúdo que se encontra agora presente é o puro Eu, não como consciência nem como objeto, mas um Eu que simplesmente é o Eu; a inversão do mundo da *Bildung* está agora concluída e toda a explicitação das massas que nela se encontrava foi agora revertida, reunida numa total indistinção. A Fé não conhece nada, mas é, de forma simples, o pensamento.

1.2.3. A Fé

1.2.3.1. A Fé como retorno da esfera da alienação

O que vimos acima foi que tanto Riqueza como Poder Estatal são objetos e, como objetos, entram numa relação espiritual com a consciência, passando cada um deles pela fase da concordância com a consciência, mas também pela fase da separação, que é necessária para se tornarem realidade.

Depois de se unir ao Poder Estatal como a um objeto, a consciência torna-se o próprio poder e é real.

Mas nesta unidade falta ainda capacidade para decidir, pois o que a consciência forneceu foi apenas obediência e conselho (apenas esses contributos estão envolvidos na sua atitude nobre de abdicar da Riqueza).

O fortalecimento desta unidade espiritual faz-se através da linguagem que, sendo primeiramente de lisonja, reverte para a consciência como algo mais do que mera honra⁴⁰. No monarca o poder é absoluto e efetivo⁴¹. Contudo, a Riqueza que o indivíduo recebe do monarca (e que faz dele um indivíduo) ainda é proveniente de um poder estranho, não dele mesmo. Só quando a Riqueza for o seu próprio objeto, unido verdadeiramente a ele e não apenas separado de si, será a consciência verdadeiramente um indivíduo singular e real⁴².

A consciência tem de se revoltar contra este estado de corrupção em que se encontra (estado no qual a sua individualidade é recebida de fora, a partir de um poder estranho)⁴³. Poder Estatal e Riqueza são portanto duas faces da mesma unidade, do mesmo movimento espiritual, e um conduz ao outro, o que não invalida que sejam opostos e que cada um, para estar presente (para ser verdadeiramente objeto da consciência, com o qual ela se confronta como algo separado de si, mas no qual também se dilui, de modo a ser totalmente seu, de modo a ser ela mesma) tenha de rejeitar o outro⁴⁴.

⁴⁰ Como diz Hegel, mencionando a necessidade de a consciência conhecer realização individual para toda a unidade ser avivada com poder de decisão: “Aber das *Selbst* ist nur erst am Extreme des Bewußtseins wirklich – das *Ansich* aber erst am Extreme der Staatsmacht; dem Bewußtsein fehlt dies, daß die Staatsmacht nicht nur als *Ehre*, sondern wirklich an es übergegangen wäre – der Staatsmacht, daß ihr nicht nur als dem sogenannten *allgemeinen Besten* gehorcht würde, sondern als Willen, oder daß sie das entscheidende Selbst ist”; G. F. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p.378.

⁴¹ “Dieser Name ist hiermit die Reflexion-in-sich oder die *Wirklichkeit*, welche die allgemeine Macht *an ihr selbst* hat; durch ihn ist sie der *Monarch*”; ob. cit., p.379. Mas desta forma, não é só o monarca que é criado; a consciência é agora também avivada com existência, e é Riqueza: “das edelmütige Bewußtsein, das Extrem des *Fürsichseins*, erhält das Extrem der *wirklichen Allgemeinheit* für die Allgemeinheit des Denkens, der es sich entäußerte, zurück; die Macht des Staats ist auf es *übergegangen*. An ihm wird die Staatsgewalt erst wahrhaft betätigt”; ob. cit., pp.379 – 380.

⁴² “Hier aber sieht es sich von der Seite seiner reinen eigensten *Wirklichkeit* oder seines Ichs außer sich und einem Anderen angehörig, sieht seine *Persönlichkeit* als solche abhängig von der zufälligen Persönlichkeit eines Anderen, von dem Zufall eines Augenblicks, einer Willkür oder sonst des gleichgültigsten Umstandes”; ob. cit., p.382.

⁴³ “Als Selbst steht es aber zugleich unmittelbar über diesem Widerspruche, ist die absolute Elastizität, welche dies Aufgehobensein des Selbsts wieder aufhebt, diese Verworfenheit, daß ihm sein Fürsichsein als ein Fremdes werde, verwirft und, gegen dies Empfangen seiner selbst empört, im *Empfangen selbst für sich* ist”; ob. cit., p.383.

⁴⁴ “Was in dieser Welt erfahren wird, ist, daß weder die *wirklichen Wesen* der Macht und des Reichtums noch ihre bestimmten *Begriffe*, Gut und Schlecht, oder das Bewußtsein des Guten und Schlechten, das edelmütige und niederträchtige, Wahrheit haben; sondern alle diese Momente verkehren sich vielmehr eins im andern, und jedes ist

Mas a consciência vê-se na impossibilidade de tomar por inteiro o seu objeto. Pois quando o toma como Poder Estatal, vira as costas à Riqueza; e quando o toma como Riqueza, vira as costas ao Poder Estatal e torna-se rebelde. O facto de as duas dimensões do objeto não poderem ser tomadas por inteiro reflete-se justamente na linguagem. Como a linguagem é o instrumento de alienação por excelência, a consciência vê-se na impossibilidade de manter simultaneamente uma linguagem de lisonja sincera ao Poder Estatal e uma linguagem de lisonja à Riqueza, porque uma implica a rejeição da outra.

Para além do Espírito alienado de si (que se confronta a si mesmo no mundo da *Bildung*), há também o Espírito reunido em si mesmo. Para além da *Bildung*, existe o mundo da Fé – que, no entanto, precisamente por, nele, o Espírito não se encontrar perante si, mas em si, não é real. O Espírito não encontra a sua realização na Fé.

Mas o que acontece na consciência que recorre apenas ao pensamento é que, nela, a essência está também realizada e não apenas implícita como acontece na consciência virtuosa. A consciência religiosa faz a transição do mundo da *Bildung* (da alienação do Espírito) para o mundo da Fé (que se encontra para além da atualidade: para além da *Bildung*).

O mundo da Fé opõe-se frontalmente ao mundo da *Bildung* e, nessa oposição, conserva esse mundo em si como negado. A ligação entre o mundo da *Bildung* e o da Fé é, portanto, também de oposição, mas ainda de mútua conservação. É no mundo da *Bildung* que a individualidade adquire a sua realidade, de modo que o que está no mundo da Fé é um si universal. O Espírito é devolvido a si mesmo (retorna a si mesmo) depois de constatar a transitoriedade ou evanescência do que encontra no mundo da *Bildung* (a constante transitoriedade da consciência nobre para a consciência ignóbil – a constante alternância entre o ver-se a si mesma refletida nesse mundo objetivo e o não se ver aí refletida, a constatação da inverdade tanto deste como daquele momento).

O Espírito retorna a si mesmo onde encontra a permanente concordância consigo mesmo. Em si pode repousar e não ser sujeito à constante dissolução que encontrou no mundo da *Bildung* (daí que o mundo da Fé se encontre, verdadeiramente, para além do mundo da *Bildung*). Mas este mundo da Fé tem atualidade porque o movimento que conduz a ele é precisamente o movimento que provém do mundo da *Bildung* e que, negando esse mundo, adquire, ele mesmo (enquanto mundo da Fé), realidade; ele encontra a sua efetividade no facto de estar para além do mundo da *Bildung* (um estar para além que implica precisamente que seja o contrário desse mundo da *Bildung*).

Na Fé encontramos o Eu universal realizado enquanto contido em si (não expandido, antes contraído):

das Gegenteil seiner selbst”; ob. cit., p.385. “Der wahre Geist aber ist eben diese Einheit der absolut Getrennten, und zwar kommt er eben durch die *freie Wirklichkeit* dieser *selbstlosen* Extreme selbst als ihre Mitte zur Existenz”; ob. cit., p.386.

a essência da dispersão própria do mundo da *Bildung*. Neste mundo não há a alteridade e a multiplicidade que havia no mundo da *Bildung*. Mas ele acaba por ser a verdade essencial deste mundo da *Bildung*, na medida em que toda a supressão e aniquilação (ou transitoriedade) que se encontrava em tal mundo tem a sua verdade na unidade do mundo da Fé.

1.2.3.2. Fé e *reine Einsicht*

No que toca à constituição (interna) do para-além-da-*Bildung*, há que distinguir entre Fé e *reine Einsicht*. Na primeira, há um conteúdo, mas nenhuma visão; na segunda, há uma visão sem conteúdo. É na visão pura que surge o puro Eu. Sendo o oposto do mundo da *Bildung*, a *reine Einsicht* é o negativo do ser-para-si e, como tal, não tem diante de si nenhum objeto, nenhum conteúdo. A *reine Einsicht* é a fase da consciência que não recusou ainda a estrutura da autoconsciência, mas saiu do mundo da alienação, de modo que aquilo com o que se pode deparar é apenas o negativo, a ausência de conteúdo. A Fé é a fase da consciência que já saiu do modo de autoconsciência e também do mundo da *Bildung*, de modo que aquilo de que pode ter consciência é apenas o próprio pensamento, mas nunca como outro (é um puro repouso em si mesmo).

No mundo-para-lá-da-*Bildung*, a consciência não encontra algo que tenha diante de si como outro – de modo que não tem, na verdade, existência. No entanto, como ainda não saiu da disposição que tem no mundo da *Bildung*, confronta-se agora consigo mesma (é pensamento puro), mas como objetivada, porque ainda está à espera de encontrar algo que seja diferente de si, que lhe seja alheio e, como tal, real. Ela toma a essência que agora encontra como essência atual.

No mundo da *Bildung*, a consciência tem diante de si tanto um objeto que considera estar em conformidade consigo como um objeto que considera estar em desconformidade consigo. No mundo da Fé, a consciência toma esses dois momentos como superados, de modo que não há agora um objeto que a consciência possa ter diante de si; é um constante em-fuga, uma essência que está constantemente a escapar à determinação que a consciência lhe quer impor (qualquer determinação apenas determinará uma sua faceta, um seu aspeto, não a determinará por inteiro).

A essência da consciência, no mundo da Fé, apenas pode ser a diferença absoluta que, no fundo, não é nenhuma diferença⁴⁵. O objeto que a consciência poderia ter diante de si neste mundo não é um objeto que pudesse ser encarado pela consciência como sendo-lhe conforme; mas também não é um objeto que pudesse ser encarado por ela como sendo-lhe desconforme; o que significa que não é, na verdade, um objeto e que a consciência, neste mundo, é simples.

O objeto que o Espírito poderia ter diante de si neste mundo seria apenas o universal simples (não

⁴⁵ Neste sentido ob. cit., p.392 e ss.

cada um dos seus momentos, mas ambos como suprimidos, misturados). Mas o universal simples não é um objeto, é a ausência de objeto; de modo que aqui, na verdade, a consciência está apenas diante de si mesma imediatamente (está fechada em si, sem mediação, e, portanto, também não se pode dizer que haja autoconsciência).

É aqui que entram em cena os dois momentos – o momento da *reine Einsicht* e o da Fé. Dentro do universal que se achava imediatamente diante da consciência, Hegel pretende distinguir o “movimento absoluto e negatividade” (“*die absolute Bewegung und Negativität*”⁴⁶) e “a essência intrinsecamente satisfeita” (“*in sich befriedigtes Wesen*”⁴⁷). Ora, aquilo a que Hegel faz aqui referência não é senão (1) aquilo que forma propriamente o universal (o próprio processo dialético que tem naturalmente de operar através da alternância entre momentos evanescentes) e, por outro lado, (2) o resultado desse mesmo processo, que é precisamente a unidade dos vários momentos que se colocam a si mesmos em dialética (o conservar de todos em todos, mediante a negação ou movimento que acabamos de referir como primeiro aspeto).

No caso do objeto com o que a consciência se encontra em harmonia e daquele com o que a consciência acredita destoar, o que estaria em causa seria, não um nem o outro, mas o próprio transitar de um para outro (a ausência do primeiro no segundo e do segundo no primeiro e, portanto, a impossibilidade de, mantendo um e outro, abarcar os dois sem negar nenhum; a impossibilidade de conservar os dois apenas como afirmados ou positivos) e a união dos dois (a possibilidade de, depois de suprimidos e afirmados, manter os dois em íntimo contacto, numa unidade – de ter numa só coisa aquilo que é possível guardar de cada um, como dois planos que, sobrepostos, se tornam um só).

Estes dois elementos do universal têm, cada um deles, um tipo específico de consciência a contemplá-los; por um lado, a consciência que se concentra na consciência de si e que, portanto, está habituada a tomar um objeto positivo que se contrapõe a si própria; e, por outro lado, a consciência simples ou a “tranquila igualdade-consigo-mesmo” (“*der ruhigen Sichselbstgleichheit*”⁴⁸).

A primeira é a *reine Einsicht*, que está sempre a tentar captar algo positivo e, por isso, passa constantemente de um momento para outro à procura do universal, mas como eles estão superados nele, apenas capta essa transitoriedade ou negatividade (acaba, portanto, por ter diante de si a ausência de objeto ou o objeto negativo).

A segunda, pelo contrário, tem um conteúdo ou essência, que é a sua própria essência, mas não sabe que a tem, porque é uma consciência simples, que aceita não ter diante de si um objeto (já não está “formatada”, já não opera nos moldes da autoconsciência). Ou seja, ela aceita simplesmente um

⁴⁶ Ob. cit., p.393.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ Ob. cit., p.394.

conteúdo no seu íntimo, apenas estando preocupada em tê-lo no seu âmago e não em tê-lo como algo que vem de fora (algo diferente de si).

1.2.3.3. Uma realização no mundo da Fé?

O mundo da Fé é o mundo da *Bildung* sem a alienação dos seus diversos momentos; na Fé, os momentos da *Bildung* não se suprimem uns aos outros. Tudo se encontra em eterna imobilidade, em eterno repouso – sem que, no entanto, se prejudique a variedade dos momentos da *Bildung*. A essência absoluta é o primeiro momento, imediato, que passa de seguida pela mediação necessária à sua realização – mediação esta que é, na verdade, uma autoaniquilação, um sacrifício para se ter a si mesma como outro (a essência absoluta torna-se a si perecível). O terceiro momento é o retorno a si desse outro, momento que representa o culminar do Espírito (a autoafirmação da substância simples como substância espiritual).

Percebemos, portanto, que há um retorno à consciência de si, mas que esse retorno não é verdadeiro; tal como este espírito da essência absoluta é uma representação ou imaginação, pois não pode haver verdadeira realidade onde não há alienação e destruição (se este espírito fosse real não tinha sido alcançado com base numa oposição ao mundo da *Bildung*).

Pode, no entanto, haver uma realização no mundo da Fé. Mas, nesse caso, ter-se-á de compreender que realização é esta que implica uma diluição da verdadeira oposição do mundo da *Bildung*⁴⁹. Na verdade, ao longo da p.396 é confirmado que a realização da consciência crente ocorre no mundo da *Bildung*. Essa realização é, contudo, encarada pela própria consciência crente como sendo insignificante – e opera, de seguida, a superação dessa atualidade. Ou seja, a Fé é realizada no mundo da *Bildung*, mas permanece nesse mundo como estranha a ele e como querendo reprimir esse carácter que recebeu dele.

Para além disso, a realização do ser eterno (da essência absoluta) apenas ocorre enquanto universal, não enquanto individual – isto precisamente devido à constante rejeição que a Fé opera da estrutura da autoconsciência. No mundo real, o ser eterno é a comunidade religiosa que, contudo, permanece em conflito insanável com esse mundo real. As duas atualidades são irreconciliáveis. Mas aos olhos do crente a comunidade religiosa é a realização do ser interno do mundo da *Bildung*.

A Fé, ao realizar-se, acaba assim por fornecer um objeto à consciência pura, que até agora esteve apenas perante o negativo ou ausência de qualquer objeto (devido à sua rejeição da autoconsciência). Num primeiro momento, a consciência pura inicia um movimento que termina com a Fé; mas, num segundo momento, a Fé fornece um objeto à consciência pura (Fé e consciência pura são dois

⁴⁹ É particularmente relevante, neste sentido, o início da p.396 da *Phänomenologie des Geistes*.

momentos que se intercalam).

No mundo da Fé, a consciência é confrontada com um outro que se sabe não ser um verdadeiro outro (e que, portanto, como outro é um nada). Tudo surge como uno na consciência pura – e o único conteúdo que pode ter é o de ser puramente esse uno, numa completa oposição ao que a consciência capta no mundo da *Bildung*.

A realização deste mundo, contudo, é um verdadeiro paradoxo, porque a consciência quer imprimir a visão religiosa sobre um mundo que, enquanto real, tem necessariamente de conter em si diferenças (a tentativa da consciência é a de realizar algo que não contém em si diferenças e que sabe não ser uma diferença em relação a si mesma). Estamos perante um tipo diferente de realidade (uma realidade paralela à *Bildung* que se realiza sem uma diferença verdadeira, sem haver a verdadeira alteridade que há na *Bildung*).

O conhecer puro da essência não é um conhecer de um outro, mas precisamente um *conhecer puro* (não envolve o direcionamento a um outro, mas apenas uma presença íntima ou um ser; aquilo que se conheceria se houvesse autoconsciência). Por isso, a *reine Einsicht*, como etapa prévia à Fé, não pode ser um conhecer da essência enquanto essência, mas um conhecer da essência enquanto princípio de conhecimento – um si universal, que, portanto, ainda se encontra desprovido de conteúdo. Aqui, a consciência encontra-se a contemplar (lança-se sobre) a união de todas as mónadas do mundo da *Bildung* e é refletida sobre si mesma a partir dessa unidade. Essa reflexão implica o momento da alienação dessa consciência, na forma de si mortal, e o retorno a partir dessa alienação, retorno este que fica completo na Fé (a Fé é o produto, a repousar-sobre-si-próprio, desse retorno).

Na medida em que a *reine Einsicht* se realiza sobre o mundo da *Bildung*, ela realiza-se ainda nesse mundo, mas através de uma visão dele como invertido; é uma outra forma de encarar a *Bildung* e que consiste em ver como diluídas as diferenças que nela existem. Ao lançar-se sobre o mundo da *Bildung* como um todo, confrontando-o como um todo, a *reine Einsicht* tem também a intenção de anular, de destruir, todas as diferenças ou distinções que existem no mundo da *Bildung* (quer inverter esse mundo).

As diferenças que a *reine Einsicht* vê no mundo da *Bildung* são diferenças de gradação da mesma essência universal, não diferenças de essências; é uma consciência que está educada para a verdade. A *reine Einsicht* sabe que a realização que se dá no mundo da *Bildung* é a realização de apenas um ser; todas as realizações de outros seres são apenas ilusórias e não alcançam a verdade única. A forma como se deve encarar a *Bildung* é então esta: uma só realidade com diferenças que não são essenciais – e essa realidade corresponde à essência universal íntima da consciência (uma essência universal que é a própria consciência).

Como transição entre a *Bildung* e a Fé, a *reine Einsicht* não tem um conteúdo próprio (é uma etapa de transição que consiste mais na negação do conteúdo do mundo da *Bildung* do que na afirmação de

qualquer conteúdo novo). Essa negação, contudo, ao ser realizada, torna-se um conteúdo oposto ao conteúdo da *Bildung*, que é precisamente a Fé.

1.3. O Iluminismo

1.3.1. A inevitável dependência mútua entre inteligência e Fé

Não há inteligência sem Fé, porque aquela conduz inevitavelmente a esta, de modo que não a pode descartar completamente, pois cede-se a si mesma em favor daquela, trabalha para aquela e só vista desta forma pode encontrar a sua completude. O que o Iluminismo faz é o mesmo que critica à Fé; coloca o seu objeto como independente e depois não o reconhece como sendo ele mesmo. O objeto da Fé é ela mesma, é a consciência a contemplar-se a si mesma e é por isso que se considera real; mas o objeto do Iluminismo é também ele próprio, pois o que o Iluminismo faz é lançar-se sobre um objeto que é o próprio pensamento, um objeto que, portanto, foi necessariamente criado por ele (é ele mesmo objetivado e é também nessa medida que é real).

A diferença é que, ao contrário do Iluminismo, a Fé sabe que é o seu próprio objeto; isto é, já não sabe isso porque ela própria é o resultado da ultrapassagem da disposição que lhe permitiria alcançar qualquer tipo de conhecimento, ultrapassagem essa que foi permitida pela inteligência, embora só completada na Fé.

Assim, a inteligência não pode, na verdade, dar nenhuma novidade à Fé. Apenas lhe pode dizer aquilo que, por já ter sido ultrapassado, não tem sentido para ela – mesmo que a Fé não consiga dizer porque é que não tem sentido (o diálogo entre inteligência e Fé está assim condenado ao fracasso; trata-se de um diálogo que nenhuma sabe que mantém com a outra, pois as ferramentas que utilizam para o manter não são as mesmas).

É natural que, para a Fé, o Iluminismo seja apenas uma mentira consciente. Isto porque a inteligência se confronta consigo mesma como um objeto no qual não se reconhece e que sabe ser independente (e, portanto, real); mas depois avoca-o a si mesma, dizendo que, afinal, esse ser alienado é ele mesmo. Ora, para a Fé, esta mentira do Iluminismo é condenável, porque não conclui a verdade, mas antes parece que se recusa a aceitá-la. Para a Fé, a mentira do Iluminismo é totalmente destituída de credibilidade e só ele é que ainda acredita nela.

Por outro lado, é também natural que o conteúdo da Fé apareça aos olhos do Iluminismo como uma nulidade, e este último surja como a pureza que não se encontra na Fé. Mas aqui o Iluminismo erra, mais uma vez, por não saber que esse conteúdo é ele mesmo (por não saber que aquilo que tem perante si e que acredita ser diferente de si é, na verdade, o seu próprio conteúdo, e, portanto, a pureza da inteligência é que é ficcionada por ela mesma, não tanto a Fé que ficciona o ser absoluto como sendo

o seu conteúdo).

O Iluminismo pretende “desconstruir” a realidade do ser absoluto que é a Fé. Mas, ao fazê-lo, acaba por não fornecer um conteúdo em alternativa (um conteúdo que não seja determinado, que não seja as coisas particulares da *Bildung*). A Fé, por sua vez, não pode socorrer-se de factos históricos para estabelecer a verdade do seu conteúdo – pois, se o fizessem estaria a recorrer à realidade particularizada por oposição à qual se afirmou e, para além disso, estaria a fazer cair o seu conteúdo no mundo da particularidade (algo que lhe retiraria a essência que ela reivindica).

Pela forma como lida com o ser absoluto, o Iluminismo acaba por se deixar cair no mundo da particularidade; pois não tem nenhum conteúdo, para além da particularidade, para colocar no vazio que o desaparecimento do ser absoluto deixou. Mas o Iluminismo prefere que assim seja, em vez de cair naquilo que considera ser o erro da Fé (em nome de um rigor maior do que aquele que a consciência crente aplica nos seus juízos).

O facto de o Iluminismo não ter nada para colocar no lugar do conteúdo da Fé não é visto como fraqueza, porque ele se contenta com ter superado todas as formas anteriores de consciência; o facto de a *reine Einsicht* ser um retorno a partir da *Bildung* faz que ela sinta que esse retorno é a verdade suprema e que o seu conteúdo não é mais do que ser esse retorno.

A separação do objeto como exterior é a verdade última do Iluminismo. O objeto é a própria inteligência e esse é o fim do caminho. O conteúdo, no entanto, é sempre recebido a partir de fora (mesmo que esse exterior se revele não ser nenhum exterior). Por isso, o conteúdo da inteligência é o conteúdo do mundo da *Bildung* – conteúdo que, portanto, é sempre sensível. O absoluto é o vazio (a tautologia destituída de conteúdo do Eu sou Eu). Mas confere dignidade ao sensível, que é recebido como realidade, e se vê promovido ao estatuto de verdadeiro ou essencial.

1.3.2. A utilidade

O homem individual é o Em-si refletido em si a partir da realidade (ele é o verdadeiro absoluto e a verdadeira utilidade). É no homem que a consciência de si se dá; é nele que a razão é utilizada. Só o homem consegue utilizar os conceitos de concordância com algo e discordância de algo (Bem e Mal), tal que, ao aplicá-los à realidade finita, eleva-a ao estatuto de essência. O mundo real é oposto ao em si – mas é também aquilo que, através dessa oposição ou discordância, leva o em si a refletir-se em si a partir dessa realidade (e, na medida em que o leva a fazer essa reflexão, é também o que concorda com ele). Tanto o Bem como o Mal são úteis porque permitem ao homem aceder à sua essência a partir da particularidade; ele é o ser supremo e tudo serve para ser utilizado por si.

Mas a *reine Einsicht*, ao repudiar o ser da Fé, acaba por nunca se compreender a si própria completamente; o movimento do Iluminismo consiste apenas em separar-se de si mesmo e ver-se

como outro (recusar-se ou afastar-se de si próprio). Assim, o Iluminismo acaba por nunca se tornar aquilo que ele próprio é positivamente – fica a meio caminho da sua completude.

Aquilo para que o Iluminismo alerta é o facto de o ser absoluto surgir à consciência pura como um para além dela, e não como o seu ser. *A reine Einsicht* vê-se como estando perante o mundo da *Bildung* e como tendo esse mundo em si – como podendo utilizá-lo para seu proveito (servir-se dele). Tendo perante si esse mundo, considera-se, não obstante, uma consciência finita e vê a Fé como uma ficção que não é idêntica a si.

O que a *reine Einsicht* observa é a própria consciência a defrontar o mundo da *Bildung* (vê esse mundo a ser para a consciência, ou seja, para si). Tendo esta perspetiva, não pode deixar de concluir que o mundo da *Bildung* se encontra em si mesmo, que é o seu conteúdo, e que ele mesmo é, portanto, uma essência que tem um conteúdo determinado e que se pode servir desse conteúdo como bem entender (porque é o seu conteúdo). O ser da Fé está para além deste quadro e é de desconsiderar; a *reine Einsicht* não vai além da estrutura da autoconsciência, de modo que ainda a utiliza para analisar a sua própria essência, que conclui ser uma essência determinada ou finita.

Há duas possíveis versões de Iluminismo⁵⁰. Por um lado, aquela que, chegando diretamente à constatação de que o ser absoluto é igual ao pensamento, e que existe externamente ao mundo real, se apercebe de que esse ser tem de manter uma relação com a consciência, tal como o mundo da *Bildung* mantém, e que, nesse sentido, tem de ser esse mesmo mundo enquanto expurgado de predicados e determinações (a matéria pura). Por outro lado, aquela que parte precisamente do ser sensível e que, abstraindo das determinações e predicados, alcança a matéria pura (o ser material absoluto, completamente em si, sem nenhuma relação com a consciência) – e tudo isto para vir a concluir que não há, na verdade, nenhuma diferença entre essa matéria pura e o pensamento puro, pois ambos são seres absolutos, puros em si, abstraindo da relação com a consciência e, portanto, também abstraindo de determinações.

Há, portanto, estes dois momentos da unidade que absorvem todo o conteúdo que a Fé acredita estar na própria unidade. Esta é a única forma através da qual a *reine Einsicht* consegue ter a essência perante si como objeto: na forma de utilidade.

O ser em si da matéria (que é o do absoluto) não tem subsistência se não for um ser para outro; é este outro que, absorvendo o poder desse ser, se torna um ser em si. Este momento de absorção é, contudo, transitório, tal como é transitório o primeiro momento do ser em si. Ele torna-se no momento do retorno ou do ser para si, que é essencial para que a matéria pura seja concebida como sendo para nós (para a nossa utilidade, enquanto ser supremo).

⁵⁰ Siep designa-as como a visão materialista e deísta do Iluminismo. L. Siep, *Hegel's Phenomenology...*, p.186. No mesmo sentido, J. Hyppolite, *Genesis and...*, pp.448 – 450.

Contudo, é importante assinalar que este ser para si não é o repouso em si da Fé, mas é um mero ser. É apenas um momento transitório, que tem de voltar a ser o ser para outro, num círculo infinito. E é precisamente por isso que não estamos na Fé, mas ainda dentro da estrutura da consciência de si; dentro desta estrutura, este é o ponto mais elevado ao qual se pode chegar.

O mundo da *Bildung*, encarado sem determinações, é o ser para si – o que significa que a autoconsciência penetra nesse mundo e o vê como sendo o seu próprio conteúdo, que pode utilizar como entender. O mundo da *Bildung* não tem uma essência desligada da consciência: a sua essência é precisamente ser para ela. Ao ser para ela, permite que a consciência perceba a sua própria essência, perceba que ela mesma é a verdade do mundo real e que integra a realidade em si mesma; ela é o elemento da verdade na relação que mantém com o mundo real. Mas já não é uma verdade abstrata e sem conteúdo precisamente porque, ao ser o elemento essencial, que se serve do mundo real, é também real: integra a realidade em si mesma.

Por sua vez, a utilidade vai desaguar inevitavelmente na forma da consciência designada como liberdade absoluta (*absolute Freiheit*). A utilidade, sendo ainda um predicado da Coisa, é uma objetividade apenas vazia (um “espetáculo vazio de objetividade que separa a autoconsciência da posse”; “*ein leerer Schein von Gegenständlichkeit (...) der das Selbstbewußtsein von dem Besitze trennt*”⁵¹). A utilidade ou essencialidade do ser para si do mundo real apenas incita a consciência a tomar posse desse mundo conforme quiser; é a sua vontade que é o elemento essencial, não a objetividade do mundo; porque este mundo não tem uma essência independente – é um mundo meramente para o usufruto da consciência.

1.4. *Absolute Freiheit*

1.4.1. Da Liberdade ao Terror

Ao desaparecerem as diferenças que constituem o mundo da *Bildung*, desaparece também a independência desse mundo – e tudo por ação da consciência, que se separa dele e o passa a ter para si (relegando-o para a categoria de mero ser para si)⁵². Essa simplicidade ou ausência de

⁵¹ G. F. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p.431.

⁵² O retorno da alienação do mundo da *Bildung*, que com a *absolute Freiheit*, começa a parecer mais claro, é iniciado na Fé, como se inculca no seguinte passo: “Das reine Bewußtsein ist nämlich so die Reflexion aus der Welt der Bildung, daß die Substanz derselben sowie die Massen, in welche sie sich gliedert, sich als das zeigten, was sie an sich sind, als *geistige* Wesenheiten, als absolut unruhige Bewegungen oder Bestimmungen, die sich unmittelbar in ihrem Gegenteil aufheben. Ihr Wesen, das einfache Bewußtsein ist also die Einfachheit des *absoluten Unterschiedes*,

determinações é posta pela consciência (é conseguida pela ação da consciência sobre esse mundo). Esta forma da consciência conduz ao domínio sobre o mundo. Toda a determinação do mundo da *Bildung* tem apenas significado na medida em que é para ela – tem o significado de permitir que esta se conheça a si mesma tendo-a a ela (a determinação) por mediação. A certeza da consciência em relação a si mesma é a essência (a certeza de que é universal ou ser absoluto) de qualquer determinação (do mundo real ou supracensível – em que se enquadra a consciência crente, que se perde no absoluto).

Tudo o que é determinado existe em função do “si” (pois lhe garante alcançar um maior autoconhecimento) e por causa do “si” (pois, não sendo um ser independente, mas subordinado ao “si”, terá de lhe dever a sua existência). A vontade geral tem de ser entendida aqui, pois desconstruída qualquer determinação e independência do mundo (e desconstruída, portanto, também a individualidade do “si”), o mundo não é senão uma vontade geral⁵³.

O mundo não é senão a realização da vontade geral e não pode não o ser ou sê-lo apenas de forma condicionada, porque esta consciência não conhece constrangimentos nem condições. Ela é que é a condição do mundo e das variadíssimas formas através das quais ele se apresenta. As vontades individuais são espécies desta vontade geral que comanda os destinos do mundo, porque só esta consciência universal é que é a essência do mundo da *Bildung* e, portanto, a essência de cada consciência individual.

A consciência individual pode aceder a este patamar e considerar a sua liberdade ilimitada enquanto consciência universal. Aí, os seus propósitos são também universais e deixará de considerar como essenciais os seus fins individuais; eles estão diluídos na autoconsciência universal que utiliza o mundo em seu proveito. Neste nível de consciência, o que interessa é o universal e tudo o que é particular perde relevância (estados sociais, interesses privados, etc).

Houve uma abstração de toda a particularidade, o que a fez perder importância; a própria utilidade foi superada e as coisas do mundo já não são sequer um objeto útil para o ser absoluto, antes constituem esse ser diretamente, sem separação (a *absolute Freiheit* é o resultado desta último movimento da autoconsciência).

Os seres reais já não são sequer úteis, são o nada no qual a consciência universal se encontra refletida. A ação da consciência universal não pode ser expressada individualmente e qualquer poder exercido por indivíduos será corruptor da pureza do universal (não será a vontade geral, mas apenas mais uma

der unmittelbar kein Unterschied ist”; ob. cit., p.393.

⁵³ É o mundo que lembra a consciência de que esta tem uma vontade, na medida em que pode tirar partido deste mundo de variadíssimas formas, e que, portanto, a determinação de quais serão essas formas (quais serão as imposições de determinações impostas no mundo) está inevitavelmente a cargo da consciência universal.

particularização da vontade). O que o indivíduo pode fazer que não infrinja o universal é apenas destruir ações particulares – ele tem apenas um trabalho negativo pela frente.

Mas, na destruição da determinidade, a consciência universal pode encontrar-se satisfeita e a sua realização será apenas uma realização abstrata, de modo a não se excluir de nenhuma particularidade (qualquer particularização é uma limitação).

O governo é o meio através do qual esta universalidade impõe a sua vontade (através do qual ela se torna universal). Mas, sendo sempre uma particularização (uma facção), este governo não pode surgir senão como culpado perante a vontade universal e tem de ser combatido (todo o “si” existente acaba por ter de ser aniquilado devido à aversão do ser absoluto à particularização)⁵⁴.

Através do governo, realiza-se a destruição da determinação que o ser absoluto exigia na forma de *absolute Freiheit*. Mas esse mesmo governo é também, simultaneamente, uma facção e contradiz a aniquilação que leva a cabo, de modo que tem também de ser aniquilado. Este processo de realização da *absolute Freiheit* é, então, um período de Terror⁵⁵, que consiste na alternância entre aquilo que no ser supremo em si mesmo tinha sido separado (o negativo e o positivo; o puro pensamento e a pura matéria). Tanto o positivo como o negativo estão presentes na realização da *absolute Freiheit*⁵⁶.

1.4.2. Autoaniquilação e medo de morte

A *absolute Freiheit* consistia em a consciência ver o mundo como o seu objeto: aquele plano onde se imprimia a si mesma. Mas ao fazer isso, através do governo, acaba por se estabelecer como facção – capacidade que tem de ser combatida, por deixar de fora outros indivíduos e outras ordens específicas (que não põe em execução). Ao não executar essas ordens e ao enfrentar certas individualidades, está a afirmar-se como particular e, portanto, como contrária ao ser absoluto. Este é o lado do negativo, em que a consciência deixa de se ver refletida no mundo e sente medo de morte.

A consciência aprende que a efetivação da sua liberdade no mundo implica também a efetivação do

⁵⁴ Hyppolite refere que esta noção de culpa do governo resulta de um estudo aprofundado que Hegel fez em Iena sobre a *Grundlage des Naturrechts* de Fichte. J. Hyppolite, *Studies...*, pp.57 – 59.

⁵⁵ Nas *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, é feita uma análise mais acentuadamente histórica desse período; embora continue a ser feita uma leitura filosófica, como não podia deixar de ser, são descritos factos históricos concretos, de modo a procurar uma apresentação sequencial de factos que tem realmente um significado mais profundo. Neste sentido, G. F. W. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, pp.532 - 534

⁵⁶ Com a Revolução Francesa, Hegel terá compreendido que a liberdade se encontra profundamente incrustada no Espírito. O problema que terá surgido no seu espírito desde então terá sido, como refere Joachim Ritter, o de saber como dar forma à liberdade (encontrar uma ordenação social que confira a mais elevada expressão a esse conceito). J. Ritter, *Hegel und...*, p.27.

seu contrário (o positivo e o negativo encontram-se misturados – por isso é que a estrutura da consciência de si chega ao fim)⁵⁷.

Perante a impossibilidade de efetivar a sua pureza (no fundo, perante a impossibilidade de ser o absoluto através da estrutura da consciência de si, sem recorrer à Fé – pois apenas o poderia ser se o mundo fosse, de facto, o seu próprio ser e pudesse refleti-la em absoluto), chega ao termo da consciência de si e a consciência deixa de se pensar apenas a si mesma. Aliás, é a própria que, ao procurar efetivar a sua liberdade, vendo o mundo como seu objeto (como ela mesma diretamente), transita para a visão do mundo como outro (como aquilo que se lhe opõe) – resultado este que é a única saída proporcionada pelo Terror.

O mundo para o qual a consciência se acaba por atirar é, de novo, o mundo da objetividade (o mundo que se encontra separado dela, que é um verdadeiro outro, e não ela mesma refletida). Na forma de consciência absolutamente livre, a consciência, ao experienciar o negativo, experiencia um medo de morte que não está presente quando ela se acha imersa na *Bildung*.

Aqui, a consciência concebe o mundo como diferente dela, como um outro, de modo que o ter perante si um outro é uma separação que não aniquila a individualidade, antes a funda (o “si” particular). Mas quando a consciência tem perante si, não uma massa do mundo da *Bildung*, mas todo esse mundo (e insiste em manter a estrutura da autoconsciência) – quando, portanto, a consciência não se vê refletida nele (quando ele deixa de ser o seu mundo) – ela sabe que se está a aniquilar e que o que se segue é ser nada (ser destruída enquanto este tipo de consciência completamente livre).

No mundo da *Bildung*, a consciência individual concebe-se como uma determinação entre outras determinações – o que não acontece na consciência absolutamente livre, que apenas se concebe como um ser absoluto, uma consciência universal que não admite nenhum ser exterior a si; i.e., a consciência tem ambições de ser uma totalidade e quando se apercebe de que tal não é possível, sente-se a morrer.

Na realização de si mesma enquanto *absolute Freiheit*, a consciência também encontra o oposto de si (aquilo que a nega), e que acaba por ser provocado por si mesma. Este oposto de si mesma é a substância e é nela que voltam a surgir os indivíduos e as massas determinadas do mundo da *Bildung*; a particularidade renasce da morte do ser universal, de modo que tanto o mundo da *Bildung* como o ser universal da liberdade se tornam momentos do mesmo Espírito (o momento da autoconsciência e o momento da substância).

No mundo da *Bildung*, a negação da consciência tem um conteúdo; é algo substancial, o que não acontece na *absolute Freiheit*, porque esta é o termo da estrutura da consciência de si; a consciência

⁵⁷ Bourgeois refere que no Terror há exatamente o contrário do que há no Antigo Regime: sujeito sem objeto. A destruição de um polo pelo outro leva sempre à destruição da liberdade. B. Bourgeois, *La Pensée...*, p.32.

universal e absolutamente livre quer ver o mundo como ela mesma imediatamente, não como um objeto diferente dela (pretende eliminar qualquer oposição, qualquer objetivação).

Assim, a *absolute Freiheit* é uma forma de consciência condenada à aniquilação, porque a sua efetivação conduz necessariamente a uma objetivação; até para destruir qualquer ordem social, o mundo tem de levar a cabo a implantação de uma determinada ordem (e, mesmo que essa ordem seja também aniquilada, apenas o poderá ser por um corpo individual que constitui a positividade e que se afirma como algo oposto à ordem que aniquila).

A consciência absolutamente livre não é, portanto, efetivável tal como pretende ser (como a única entidade existente, à qual não se opõe nenhuma outra). Sucede antes que ela contém em si mesma a diferença entre positividade e negatividade (oposição a si e afirmação de si, ou igualdade consigo); quer dizer, ela contém em si o gérmen da sua destruição. Esta destruição é, portanto, experienciada como morte absoluta, termo completo desta forma de consciência, precisamente porque ela não tem nenhum conteúdo para pôr no lugar que ficou vazio pelo seu sacrifício: ela aniquila-se a si mesma e não deixa nada).

No entanto, o cessar desta forma de consciência conduz necessariamente a formas de autoconsciência parecidas com as anteriores – em que a consciência tem, de facto, perante si uma objetividade que lhe é estranha (que confronta como outro). Mesmo sem querer, a consciência universal faz a transição para a pura positividade da autoconsciência. Mas nessa transição (que é também a sua aniquilação) conserva-se enquanto momento do Espírito; conserva-se enquanto ser sem substancialidade positiva, mas que tem ao mesmo tempo uma positividade tão elevada que supera a necessidade de objetivação para ser um ser (a consciência universal é um saber-se a si mesma enquanto tal, um ter a certeza de si enquanto consciência universal, à qual nada se opõe e para a qual não há nenhuma necessidade de positividade ou objetivação).

Esta consciência é apenas um saber (um saber que “conhece o saber enquanto ser essencial”; “*dies Wissen aber weiß das Wissen als das Wesen*”⁵⁸). Quando se apercebe da iminência da sua morte, a consciência universal compreende que não tem nenhuma substancialidade a não ser puro saber (que ela não é mais nada a não ser a certeza de que é consciência universal).

O Espírito começa a retirar-se da alienação total em que se encontra no mundo da *Bildung* já com a consciência crente; aí, a consciência passa a considerar-se a si própria a partir do mundo da *Bildung*. No entanto, sofre um recuo com a *reine Einsicht*, que se recusa a fazer o caminho inteiro até à Fé e permanece na estrutura da autoconsciência. Isso ainda pode acontecer porque ainda consegue ver na utilidade um objeto; ou seja, consegue ver todo o mundo da *Bildung* como objeto, pelo que não se pode dizer que já se tenha saído da alienação. Acontece é que esta última é menor, pois a

⁵⁸ G. F. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p.440.

determinidade do objeto com o qual se confronta é menor, tal como a determinidade da própria consciência também é menor.

Mas o passo seguinte já é diferente, porque a consciência totalmente livre já não consegue ver o mundo como um outro, mas puramente como ela mesma. Aqui, a estrutura da autoconsciência sofre um golpe decisivo – e o retorno à objetividade já não se faz na forma da completa alienação em que a consciência se encontrava na *Bildung*; o Espírito iniciou o verdadeiro retorno a si mesmo.

O retorno ao mundo da *Bildung*, tal como ele se encontra na completa alienação do Espírito, é impossível, porque nesse mundo não há a certeza de si que a consciência alcançou na *absolute Freiheit*. Depois da chegada à Fé, foi possível voltar à alienação; mas com a *absolute Freiheit* tal retorno não é possível, porque a realidade foi completamente destruída⁵⁹.

1.5. A *Moralität*

1.5.1. Natureza e Moralidade

1.5.1.1. Primeira abordagem

Como resultado da antítese entre o mundo da *Bildung* e o mundo da Fé, o objeto para a consciência passou a ser a certeza da própria consciência (o saber). Deixou de haver uma determinação e há agora um puro saber. A substância está agora imediatamente disponível à consciência (com a mesma imediatidade com que o dever moral se impõe e é cumprido).

No dever, o objeto não é um verdadeiro objeto; pois (1) constituindo o dever esse mesmo objeto, ele terá de ser uma realidade completamente desprovida de significado, e (2) como, nesta relação, a consciência se encontra completamente fechada em si mesma (na substância imediatamente disponível que, como tal, é ela mesma), ela comporta-se com inteira liberdade para com esse objeto e preenche-o como ela quer, dando-lhe a existência que ela bem entende. Esse objeto é o todo, um todo autossubsistente, constituído por leis que são unicamente dele, tal como dele é a sua realização – que é indiferente à autoconsciência.

Na Moralidade, o prazer individual encontra-se ligado ao dever. Esta finalidade moral, enquanto complexa (reunião dos dois elementos indicados acima), é o pensamento da atualidade ou realização.

⁵⁹ Sobre a forma como a *absolute Freiheit* implica o desaparecimento do ser real da *Bildung*, veja-se a seguinte passagem: “das *Jenseits* dieser seiner Wirklichkeit schwebt über dem Leichnam der verschwundenen Selbständigkeit des realen oder geglaubten Seins nur als die Ausdünstung eines faden Gases, des leeren *être suprême*”; ob. cit., p.433.

Uma coisa a ser requerida ou demandada é uma coisa que ainda não é real.

Mas a Natureza não é apenas o que vai ser realizado pela individualidade de acordo com o seu dever moral. A Natureza é *para a* consciência⁶⁰; o que ela é em si mesma é o ser para a consciência: sensibilidade (“*die Sinnlichkeit*”⁶¹). O elemento natural pretende, portanto, manter a separação entre o objeto e a consciência, enquanto que o elemento racional pretende o contrário (unir os dois polos, tendo em conta que o objeto não é senão a realização do dever que vem da consciência).

Assim, seguindo a razão, parece que o que há a fazer para realizar a Moralidade é acabar com o elemento da sensibilidade. No entanto, a sensibilidade é um dos momentos essenciais, sem os quais não há possível realização da Moralidade (é o elemento da alteridade, sem o qual não pode haver união; isto é, realização do dever).

A Moralidade é apenas consciência na medida em que a sensibilidade se apresenta como um outro que não está em conformidade com o dever; assim que a união entre os dois polos se dá, deixa de haver consciência moral (está em causa apenas a essência positiva da harmonia ou conformidade, não a negativa da desarmonia ou desconformidade).

Assim que se dá a união do objeto com a consciência moral, deixa de haver separação (e, portanto, consciência moral); de modo que a atualização ou realização do dever também cessa (é uma atualização impossível, que apenas existe como procura ou imperativo de conformidade, não como resultado ou produto efetivo); da mesma forma que também cessa a harmonia ou satisfação do dever com a relação de separação entre a consciência moral e a Natureza. Na Moralidade, temos, portanto, a contradição entre um dever que deve ser realizado, mas que, para se manter, não pode ser realizado; uma consciência que apenas pode ser satisfeita se cessar de existir.

Há uma união entre Natureza e Moralidade; a lei moral deve ser efetivada na Natureza, pelo que elas têm, portanto, a mesma lei. Mas, desta forma, a lei moral – que devia ser o mais importante (porque era o que se procurava efetivar; era aquilo em nome do que se atuava) – afinal, acaba por se revelar o mais insignificante, aquilo que é secundário e que pode ser extinto (porque é precisamente isso que acontece aquando da sua realização na Natureza).

O objeto para a consciência é agora a certeza que ela tem de si mesma; pois já não há nenhum objeto positivo (a consciência aniquilou qualquer positividade ao realizar-se como *absolute Freiheit*). A consciência que surge agora é a consciência moral, que tem como objeto algo que provém de si mesma e que está intimamente relacionado consigo mesma (o dever).

O dever não é um objeto completamente diferente da consciência, e esta não o considera como real.

⁶⁰ Como indica Solomon, está aqui em causa uma noção completamente subjetiva de Natureza; trata-se do campo em que podemos exercer a moralidade. R. C. Solomon, *In the Spirit...*, p.565.

⁶¹ G. F. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p.445.

No entanto, está perante ele como se fosse um outro. De modo que ele se torna um espelho onde ela se vê diretamente refletida. A liberdade com que cumpre o dever faz que a consciência encare esse dever como brotando de uma forma igualmente livre (é tão livre como ela, pois é ela mesma). Assim, o dever revela-se a própria consciência objetivada (um mundo constituído por leis, individualidade e cumprimento dessas leis).

Ao experienciar a imperatividade do dever ético, a consciência concebe-se a si mesma como um todo constituído por várias dimensões – sendo uma delas as leis que surgem, na forma de dever, a uma individualidade que as cumpre livremente. Este todo é uma só Natureza e é indiferente à autoconsciência moral; neste todo, não há a experiência do imperativo moral, porque ele é visto a partir de fora, como objeto, e não experienciado pela consciência enquanto protagonista desse todo (enquanto a individualidade desse todo). O propósito moral não vincula a Natureza, porque esse todo tem um funcionamento próprio puramente mecânico, ao passo que à autoconsciência esse propósito aparece como vinculativo.

O facto de a relação que a consciência mantém com o objeto ser uma relação de completa liberdade, faz que o objeto perca o seu carácter vinculativo e independente – porque a realização desse objeto se torna livre, o seu preenchimento pode ocorrer da forma que a consciência entender. O objeto, enquanto cumprimento do dever, torna-se a própria consciência, não apenas enquanto consciência que sente imediatamente o dever, mas enquanto uma unidade que tem em si mesma os momentos envolvidos no cumprimento livre de um dever. O objeto é, assim, um todo autossubsistente.

De acordo com este cenário, a essencialidade encontra-se tanto do lado da Natureza (para a qual é indiferente o dever e a imediatidade com que ele surge à consciência; pois aqui o que é essencial é o todo composto pelas leis e pela individualidade que as cumpre livremente), como do lado da Moralidade (para a qual a Natureza é indiferente e o que é essencial é a imediatidade do dever, que o faz surgir precisamente como o mais importante).

A consciência do dever é caracterizada pela convicção de que a ocasião é para atuar (é impelida a atuar). E concebe-se a si mesma como propósito ou convicção: a individualidade que se sabe a si mesma como tal, que tem a certeza de si mesma como origem da ação que pode cumprir o dever. O dever realizado, por seu lado, pertence à Natureza, tal como a individualidade desprovida de consciência de si.

1.5.1.2. Desenvolvimento da contradição

A união entre Natureza e Moralidade é uma exigência da razão, que diz que a consciência é una com o seu objeto (de sorte que, ao confrontar-se com um outro diferente dela, confronta-se, na verdade, apenas consigo mesma). Consciência moral e Natureza são dois lados da mesma unidade; tanto aquela

realiza o dever nesta, como esta é para aquela a sua própria Natureza (na medida em que a Natureza é para a consciência, esta toma aquela como sua essência).

Vendo-se na Natureza, a consciência compreende a sua dimensão sensível, compreende que não é apenas a liberdade racional de cumprir o dever, mas é também a necessidade de atender a leis que lhe chegam como que do exterior e que, por isso, se considera obrigada a cumprir.

A liberdade que existe dentro da Natureza não é a liberdade da consciência de cumprir o dever moral, mas a liberdade do todo que dá a si mesmo leis que depois cumprirá. Assim, é o funcionamento desse todo que é livre. Não é uma parte desse todo que é livre em relação à outra parte – que é o que acontece na Moralidade.

Há, portanto, uma unidade na qual os dois lados se contrariam. A sensibilidade aparece como contrariando o dever (e, portanto, como tendo de ser aniquilada). Mas ela é também essencial ao dever, pois é nela que ele se efetiva. A Natureza, por seu lado, também tem de deixar espaço à própria Moralidade – a qual implica, para subsistir, a dimensão da futura (mas apenas futura) efetivação; a exclusiva efetivação exclui por completo a componente da finalidade ou intenção.

Para que o dever moral subsista, tem de subsistir a componente natural da efetivação. Mas essa componente tem também de ser negada para que a Moralidade⁶² subsista. Quer dizer, a Moralidade tem também a particularidade de necessitar de exigir a sua extinção, para a poder subsistir. Em suma, tem de haver uma harmonia entre Moralidade e Natureza, conseguida por via de contradição.

A consciência que tem o dever em geral como objeto é também diferente daquela que tem um dever específico. Esta última já não encara o dever como abstrato e não é indiferente para com ele, antes pretende levá-lo à realização – razão por que está atenta à especificidade do conteúdo.

É a consciência do dever específico que medeia a contradição entre o dever abstrato e a Natureza e põe os dois lados em harmonia. Através desta mediação, não só é conseguida a realização do dever, mas é também garantida a pureza e validade da consciência do dever geral – pois a especificidade é alcançada a partir deste dever geral (é tomada dele, de modo que ele é também aproveitado, embora abandonado enquanto puramente geral). Para que a realização tenha lugar, a consciência põe o dever puro em outro, diferente de si mesma – o qual, enquanto atualidade que contradiz a Moralidade, é superado de forma a harmonizar-se com ela.

Mas a consciência moral ainda não vê o dever como um objeto independente, como um oposto absoluto, mas antes como uma realidade destituída de essencialidade (pois é uma realidade que é ela mesma; algo que, enquanto outro, é superado). O objeto da consciência moral tem existência apenas no pensamento (é o pensamento que fornece o conteúdo à consciência).

⁶² A Moralidade como projeto, pois só como tal pode existir e não como tarefa acabada, embora um projeto com a particularidade de exigir que seja cumprido.

O que acontece na visão moral do mundo é que a consciência, não saindo nunca de si mesma, se coloca a si mesma (a partir do dever puro em direção à sua realização) como objeto. A ação moral, precisamente por conduzir ou incitar à sua realização, conduz também à sua extinção; ela própria torna-se supérflua, pois tem como foco apenas o absoluto, a união com a Natureza. A Moralidade suprime a ação moral; mas esta supressão é, por sua vez, também suprimida; para ser “dever”, o dever moral tem de se manter como implícito, não realizado.

A consciência moral também se afirma isenta de inclinações e impulsos sensíveis (nela mesma, na sua natureza implícita, eliminou os fins sensíveis). Contudo, a eliminação destes fins é superada através da realização do dever moral. Pois nessa realização voltam a surgir essa dimensão sensível (na Natureza); aliás, é precisamente na realização do dever moral (algo completamente isento de fins sensíveis) que eles surgem. Hegel diz mesmo que o impulso ou inclinação é o meio termo, o elemento que opera a transição do dever puro (mesmo estando completamente isento dele) para a realização.

Assim, enquanto num primeiro momento poderia parecer que a realização do dever moral anula ou extingue as inclinações e os impulsos, o que sucede é precisamente o contrário; esses impulsos e inclinações são o elemento essencial da realização da Moralidade. A consciência concede impulsos a si mesma para se poder efetivar.

Mas é de sublinhar que a natureza destes impulsos é estranha à consciência moral e ao dever puro. Com efeito, esses impulsos regem-se por leis próprias, estranhas ao dever moral – o que mostra que há, de facto, uma íntima relação entre Moralidade e Natureza. Elas têm de estar em harmonia, mesmo que essa harmonia seja apenas implícita (mesmo que ela tenha de existir, não se sabendo bem como – i.e., mesmo que seja apenas postulada).

A Moralidade é, portanto, tanto a atividade do fim de ir ao encontro do dever, como de subir acima das inclinações e sensações, como de lutar contra elas e estar misturado com elas. A Moralidade é uma luta pela perfeição que nunca está completa e, nesse sentido, é imperfeita. Ela torna-se então algo que é realizado por capricho e por suceder a oportunidade da sua realização. A arbitrariedade do dever e da sua realização é uma consequência da harmonia entre Moralidade e Natureza, revelada através da necessária utilização dos impulsos como meios da efetivação do próprio dever.

Afinal é apenas a felicidade (como consequência inevitável da realização do dever) que é exigida pelo dever (a Moralidade é caprichosa e arbitrária). No entanto, também esta visão é anulada pela conceção da felicidade do imoral e da desgraça do indivíduo que efetiva o dever.

1.5.2. O *Gewissen*

1.5.2.1. Primeira abordagem

A Moralidade parece ser então o constante progresso em direção à harmonia entre dever e Natureza (a perfeição moral); é este estado de imperfeição ou separação de dois opostos (que são, na verdade, o mesmo) que é tido como a perfeição moral. No entanto, se assim fosse, a Moralidade seria o progresso para a sua própria extinção (que ocorre com a união entre os dois opostos). Ou seja, aquilo que seria tido como a perfeição moral seria o traçar do caminho para a sua destruição.

Mas o outro ser, no qual o dever se efetiva, é que tem de ser o mais importante; é ele que confere validade ao dever, não o dever em si mesmo. É o outro ser que é a Moralidade perfeita, não o dever. A distinção que deu origem à Moralidade – a distinção entre um dever, que é o essencial, e uma Natureza, que é a realidade, mas o não essencial – colapsa. E tanto um momento como o outro são, ao mesmo tempo, vazios e essenciais.

Os momentos não podem continuar a ser postos em separado, sob pena de não se compreender inteiramente a Moralidade. É assim que o Espírito volta para si mesmo, da separação em que se encontrava, e cessa a visão moral do mundo. Unindo-se os dois extremos (a individualidade atual e o dever por cumprir), a autoconsciência retorna a si mesma e resguarda-se numa unidade em que há apenas puro dever e em que, como não há outro, há apenas ela mesma; ele sabe-se agora como sendo o puro saber e a individualidade imediata realizada, a verdadeira harmonia entre essas duas dimensões (a dimensão do que é implícito e a dimensão da realidade).

É esta unidade a que Hegel se refere como “o terceiro si” (“*das dritte Selbst*”), ou “si da consciência” (“[*das*] *Selbst des Gewissens*”⁶³). Este “si” já não conhece uma realidade moral como algo diferente dele (já não conhece contingentemente); conhece-a como uma realidade com a qual ele se encontra imediatamente conectado. Este “si” é uma consciência imediata, que age imediatamente de acordo com o dever e que não dispersa o seu objeto em conteúdos morais diversos. Neste “si” não existem simples entidades dispersas, pois elas são demolidas pela imediatidade da certeza que a consciência tem daquilo que é o seu dever.

Este terceiro “si” não vê o dever puro e a sua realização como distintos, mas como uma só unidade (a diferença base da consciência moral é resolvida). O universal é tido como não tendo validade só por si, mas apenas em união com o “si” ou particular. O dever é tido agora apenas como um momento, como sendo um ser-para-outro, mas um momento essencial deste novo “si” que é simultaneamente um ser-para-outro e um ser-para-si.

Este tipo de consciência (o terceiro “si”) é um sujeito que tem consciência de todos os momentos que vimos anteriormente, enquadrados por si dentro de si. Ele sabe que não tem nada em que imprimir a ação, que é a realização do dever, a não ser na Natureza sensível que lhe surge como exterior.

A linguagem é a componente de existência deste “si”. O “si” que, na linguagem, se afirma como

⁶³ G. F. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p.465.

verdadeiro é uma unidade imediata entre o em-si e o para-si. Mas isso significa que ele está tanto na elevação acima de qualquer dever e qualquer lei, quanto está na espontaneidade da vida. Ele é a união destes dois aspetos: a divindade e superioridade da Moralidade imediatamente existente através da linguagem.

Há, contudo, um aspeto objetivo, que é a contemplação (autocontemplação) da divindade moral (que acontece na própria existência objetiva) na qual o ato adquire efetividade. Deus e autoconsciência são estas duas dimensões. Mas esta diferença ainda tem de ser eliminada. Deus ou a consciência abstrata é este “si” imediato (este “ser-para-si certo de si”; “*dieses seiner gewisse Fürsichsein*”⁶⁴).

Só ascendendo acima destas diferenças é que se revela a presença do ser supremo, o que acontece quando as diferenças anteriores se desvanecem, se evaporam em abstrações que deixam de ter sustentação (“*Abstraktionen (...), die keinen Halt, keine Substanz mehr für dies Bewußtsein selbst haben*”⁶⁵). Esta é a forma de consciência mais pobre de todas (aqui, a consciência está completamente submersa em si mesma). Toda a vida e realidade voltou agora para dentro do Espírito. Este “si” não tem capacidade para se realizar e foge do contacto com o mundo real, preferindo ficar na sua própria pureza.

O conteúdo do dever é retirado da ação (da realização) deste mesmo “si” – o conteúdo do dever é o conteúdo deste “si”. Neste “si” há dois tipos possíveis de consciência; aquela que se agarra mais firmemente à individualidade e a que se agarra mais firmemente à universalidade. Há ainda, portanto, uma antítese e a consciência universal sabe que tem de desmascarar a hipocrisia⁶⁶ da consciência que se agarra ao momento da individualidade e que o toma como essencial (como estando em conformidade com o universal).

Cada ação é a realização de uma individualidade, mas obedece a um dever que é universal. Se o Espírito certo de si mesmo não tiver poder para se separar de si mesmo (para renunciar ao conhecimento de si mesmo), não pode obter uma existência objetiva.

O Espírito que se tornou uma consciência atual superada e que volta a si é universal (ou torna-se universal). O Espírito que volta a si reconcilia-se com o outro e deixa de o ver como uma existência objetiva, para passar a encará-lo como a sua própria essência imediatamente presente em si mesma.

⁶⁴ Ob. cit., p.482.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ Tuija Pulkkinen assinala que, com o desenvolvimento da noção de hipocrisia, Hegel está, na verdade, a fazer uma forte crítica à ética kantiana, acusando-a de ser excessivamente subjetivista. Para Hegel, embora necessária, a convicção individual não é suficiente para uma teoria completa da moralidade. T. Pulkkinen, “Morality in...”, p.35. Lukács dá conta dos primeiros desenvolvimentos desta crítica hegeliana a Kant e a Fichte (a tirania da subjetividade); G. Lukács, *El Joven...*, p.288.

A reconciliação é ver o conhecimento (imediato) de si mesmo (como universal essencial) no outro enquanto individualidade objetivamente existente. Este reconhecimento recíproco é o Espírito Absoluto.

Na Moralidade temos, portanto, dois “sis”. Um é individual e real (como tal, existente naquilo que se põe diante do dever – como realização do dever). O outro é o “si” produzido pelo retorno da individualidade da ação à universalidade do dever (depois da oposição entre esses dois lados), de forma a constituir uma só unidade que está imediatamente disponível a si mesma (não como um “si” individual, mas como uma essência que é puro conhecer, sem nenhum grau de alteridade – e, como tal, absoluto).

A distinção entre Moralidade imperfeita e Moralidade perfeita, entre ser absoluto ou dever absoluto irreal e dever realizado e existente, embora não essencial, é destituída de sentido. Na verdade, ela revela não ser diferença nenhuma. De acordo com a verdade da razão, o que está em causa é sempre o mesmo e esta distinção não tem verdade.

A consciência, alcançando a verdade da razão, compreende que estes dois momentos não podem ser separados – e que quando separados não se aguentam como tal. A consciência rejeita então a distinção entre Moralidade e Natureza (rejeita a visão moral do mundo) e retorna a si a partir dessa distinção. Sucede, entretanto, que, neste retorno à imediatidade do cumprimento do dever, a consciência se tornou explícita através da exploração dos seus momentos contraditórios; está em causa um retorno a si que, contudo, conserva o momento da explicitação (não há uma rejeição completa da duplicidade em que se encontrava, mas apenas a rejeição da exclusividade dessa duplicidade: a compreensão de que ela é apenas um momento).

O Gewissen⁶⁷ é o Espírito que é “imediatamente consciente de si-mesmo como verdade absoluta e ser de que está certo” (“*der seiner unmittelbar als der absoluten Wahrheit und des Seins gewisse Geist*”⁶⁸). Enquanto a consciência moral absoluta era apenas uma abstração não realizada e o dever realizado não era o momento essencial (mas antes o mero oposto da Moralidade), a consciência que faz o movimento espiritual de procurar a sua efetivação e regressar a si – abandonando a exclusividade dessa separação de si que alcançou, de modo a conservar tanto a dimensão da essencialidade (e da certeza dessa essencialidade) como a explicitação ou realidade (e a certeza dessa realidade) – é o “si” que se concebe (que tem a certeza de si) enquanto essência e enquanto ser real. Este é o Espírito da Moralidade (ou movimento espiritual do retorno do Espírito Absoluto a si). Este é o terceiro “si” que já alcançamos.

O primeiro é o “si” da personalidade legal, ainda não completamente real, mas abstrato (que era

⁶⁷ Referida a partir de G. F. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p.464.

⁶⁸ Ob. cit., p.465.

apenas existente na medida em que era conhecido pelos outros). Aqui, ainda não há um “si” inteiramente existente, já que a individualidade ainda não é distinta da universalidade (ainda não há uma oposição que separe estas duas dimensões; em suma, todas as pessoas são iguais entre si).

O segundo é o “si” do mundo da *Bildung*, retornado a si a partir da explicitação desse mundo e agora consciente de si enquanto *absolute Freiheit* (a consciência é aqui o saber de si mesma, pois tem esse saber diretamente diante de si no mundo que é ela mesma enquanto absolutamente livre, não de forma objetivada, mas diretamente). Embora este “si” já implique a separação da individualidade e da universalidade (separação essa que inclui em si, a partir das contradições verdadeiras em que se colocou no mundo da *Bildung*), não tem ainda conteúdo, porque a sua existência ainda não é separada de si, ainda é uma existência abstrata.

É na *absolute Freiheit* que a consciência se compreende a si mesma como querer e saber universal (por ter diante de si um querer e saber com o qual se identifica imediatamente). No *Gewissen*, a mudança que acontece é que a consciência abdica da sua universalidade; isto é, abdica definitivamente de ver o objeto como independente, de modo que a identificação que opera é uma identificação imediata, com algo que se encontra nela imediatamente – não a identificação com um outro que faz dela universal.

Assim, o *Gewissen* garante a individualidade, mas garante também um conteúdo, embora ficcionado ou imaginado, porque a realização do dever é também incluída em si, a par do dever em si (é uma forma de consciência alcançada pelo retorno a si da consciência, retorno este que, embora perdendo a universalidade, ganha o conteúdo que faltava à consciência absolutamente livre).

1.5.2.2. Que tipo de realização comporta a *Moralität*?

Com a realização do dever moral, o “si” alcança o conteúdo de que necessitava; pois nessa realização o dever (o elemento universal do movimento espiritual da Moralidade) desaparece, cessa por completo, e dá lugar a uma verdadeira realização. Ao integrar em si este momento, mesmo que como mero momento, superado, o “si” torna-se um “si” verdadeiramente individual (uma individualidade preenchida por um conteúdo, ou um conteúdo individual, e não apenas uma certeza de si-mesmo). Foi alcançado o Espírito que tem certeza de si-mesmo enquanto uma individualidade concreta (que é um saber de si que tem existência e conteúdo).

A mudança que se consegue com o *Gewissen* consiste também na alteração do tipo de saber da realidade que se tem perante si. Enquanto antes a consciência tinha diante de si um objeto que simplesmente era (que se encontrava lá simplesmente), agora o seu objeto foi criado por si através da ação (o objeto é propriamente o seu objeto, o conteúdo da ação moral é extraído de dentro da própria consciência: esse conteúdo é a própria individualidade do “si” da Moralidade e tem a forma de certeza

ou convicção). O indivíduo consciente de si enquanto ser moral torna-se um tal ser real (um indivíduo) simplesmente devido à certeza com que se encara a si mesmo (ele cria-se enquanto realidade, por ser uma mera certeza ou saber: dá um conteúdo a si mesmo enquanto forma que até então era vazia).

No *Gewissen* desaparece a diferença entre dever e existência; estes momentos são apenas momentos de uma unidade. Não há agora nenhuma ação que não seja efetividade do dever (já não há boas intenções não realizadas). No *Gewissen*, é a própria *Sache selbst* que, enquanto sujeito, se torna objeto – numa etapa de desenvolvimento que apenas consegue atingir depois de ter explorado a sua substancialidade (na *Sittlichkeit*), a sua existência externa ou efetividade (na *Bildung*) e a certeza de si mesma (na *Moralität*).

Assim, através da exploração da contradição entre o sentimento do dever e sua atualização (e do retorno a si da consciência nesta esfera), o sujeito que se origina (ou que chega ao seu próprio conhecimento) é um sujeito tanto substancial como real, consciente de si como dever e como realização desse dever (um sujeito que sabe que é ele mesmo que se determina e, portanto, se torna real).

Os momentos do dever absoluto (ou puro) e da sua realização (ou existência da ação) continuam a marcar presença nos desenvolvimentos posteriores ao *Gewissen*. O dever puro ou consciência abstrata do *Gewissen* é a sua voz divina; nela, o *Gewissen* tem uma vida escondida e Deus servirá para retratar ou indicar essa vida. A presença de Deus faz-se sentir nesta universalidade abstrata e é, portanto, completamente oposta à mediação executada pela autoconsciência e que conduz à realização do dever (a dimensão da existência concreta do *Gewissen*).

Como consciência do dever abstrato, Deus é também abstrato e separado do “si” real (do indivíduo). Mas não há um Deus separado, pois essa separação é uma abstração da unidade em que o dever se encontra com a sua realização (e, portanto, da unidade em que Deus está com o indivíduo concreto). A Religião é o conhecimento que a consciência do dever abstrato obtém de si mesma enquanto *Gewissen* (enquanto indivíduo que se realiza a si mesmo através da ação, que é sempre uma ação enquanto fornecer conteúdo a um fim ainda não realizado, mas que exige realização). A linguagem é essencial à Religião porque é através da linguagem que o Espírito obtém realização ou existência (se põe diante de si como coisa).

Neste sentido, não nos podemos esquecer de que o *Gewissen* já contém em si esse lado de existência que adquiriu no mundo da *Bildung*. O que significa que o *Gewissen* não existe sem ser de uma forma também significativamente explicitada. É a linguagem que faz do *Gewissen* o *Gewissen* da Comunidade; esta forma de consciência implica já tanto a dimensão da existência como a dimensão da linguagem, que, por sua vez, é implicada só pela noção de existência (é a Religião; o conhecimento, exprimido através da linguagem, da Comunidade em relação a si mesma como Espírito).

Com todo este movimento de retorno a si e de certeza de si mesma, a consciência submergiu dentro

de si, abandonou toda a diferenciação. Os momentos da existência e da essência já não têm estabilidade e colapsam na unidade do Espírito certo de si e certo de não haver mais nada para além de si mesmo. Nada tem permanência nem substancialidade a não ser o Eu; só a certeza do Eu não se desmorona.

Na *Moralität*, o objeto já não se revela como independente, porque ele é um mero saber de si próprio; é a pura certeza que a consciência tem de si mesma. Agora há uma identificação imediata com o objeto (a consciência revê-se nele imediatamente, precisamente porque ele não é um verdadeiro objeto, não é separado dela⁶⁹).

Na realização do dever, o que acontece é que a consciência independentiza o objeto que lhe surge como não independente (que surge imediatamente). O objeto enquanto independentizado é a Natureza. Isto acontece porque não há uma imediatidade na realização do dever, mas apenas uma imediatidade no seu surgimento, de modo que ao ser realizado livremente, adquire também esse carácter livre, solto da consciência⁷⁰.

A Natureza e a Moralidade surgem como dois objetos diferentes. Não se pode dizer que a Moralidade seja propriamente um objeto porque surge imediatamente à consciência, enquanto aquela é encarada como separada (é o objeto que a consciência, por ter retornado completamente a si, deixou livre). Mas estes dois objetos podem ser, na verdade, o mesmo. Pois a Natureza é também apenas um objeto, na medida em que é para a consciência e, em caso de harmonia com a certeza de si, é igual à felicidade (a realização do dever).

A consciência pode, portanto, separar de si o seu objeto imediato. Mas esta separação não se assemelha àquela que ocorre na *Bildung*. Aqui, o objeto, apesar de ser independentizado, nunca o é completamente, nunca o é de tal forma que surja perante a consciência como independente. Enquanto independente (dever realizado ou felicidade), o objeto é apenas ficcionado ou imaginado, pois o verdadeiro objeto da *Moralität* é apenas o dever – e este, enquanto tal, surge imediatamente: não é distinto da consciência.

É sempre como dever que o objeto surge na *Moralität* e a felicidade é apenas concebida pela consciência como esse mesmo objeto tornado independente de forma ficcionada. Trata-se apenas de um pressuposto (de algo assumido sem certeza), porque a consciência não tem a certeza de que a Natureza seja para si, seja o seu objeto, antes tem apenas a certeza de que o dever é o seu objeto (certeza é igual a imediatidade e esta é a única forma através da qual, na *Moralität*, algo pode ser um

⁶⁹ “Der Gegenstand ist unmittelbares Wissen”; G. F. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, pp.441 – 442.

⁷⁰ “Das Dasein ist daher andererseits ein vom Selbstbewußtsein völlig freigelassenes, sich ebenso nur auf sich beziehendes Dasein; je freier das Selbstbewußtsein wird, desto freier auch der negative Gegenstand seines Bewußtseins”; ob. cit., p.443.

objeto para a consciência)⁷¹.

A certeza de si-mesmo, surgindo diretamente à consciência, não surge como real; de modo que a consciência acaba por não se tomar a si mesma como objeto com a intensidade com que seria necessário para se tornar real. Ora, este fechamento em si e este desprezo da sua componente existencial tem como efeito que o objeto que surge para a consciência nesta forma (e que não é o essencial, porque o essencial é a certeza que tem de si mesma, e que não encontra no objeto) seja um objeto sobre o qual não tem o menor controlo (um objeto livre de si, que se rege pelas suas leis, que tanto podem ser como não ser cumpridas).

Aqui a consciência olha-se ao espelho sem saber que o faz. Pois a certeza de si mesma que lhe surge é tão forte, tão absoluta e tão imediata, que a impede de se ver de outra forma – de se reconhecer de uma forma que não seja imediatamente.

Como na Moralidade o objeto nunca é real, mas apenas exige sê-lo⁷², acaba por se compreender também que há uma disparidade entre realidade e Moralidade e que a *Moralität* aponta para um além-da-realidade (a *Moralität* está direcionada para esse além devido às características do objeto que surge nela).

A linguagem surge, mais uma vez, como meio de objetivação do Eu. Mas, contrariamente ao que acontece na *Bildung*, agora está em causa uma linguagem que apenas exprime a convicção da consciência acerca de si mesma (é apenas a lei e ordem simples, tal como queixa). Assim, a consciência alcança uma universalidade formal – não de conteúdo. Pois a ação operou, realmente, a colocação da certeza de si no exterior (de maneira que é, pelo menos artificialmente, um outro); mas as determinações utilizadas para essa ação não são determinações objetivas, mas sim determinações que a consciência fabrica a partir do seu interior (e, portanto, com as quais se identifica imediatamente). O dever realizado é um conteúdo que devia ser um objeto, mas que não o é completamente (é um objeto imperfeito: um objeto que não é completamente autossubsistente, mas que ambiciona sê-lo).

A certeza de si-próprio é posta em contacto com os outros através da linguagem. Mas a existência

⁷¹ “Der Gegenstand ist unmittelbares Wissen, und so rein von dem Selbst durchdrungen ist er nicht Gegenstand”; ob. cit., pp.442 – 443, “Denn es weiß nur das *reine Wesen* oder den Gegenstand, insofern er *Pflicht*, insofern er *abstrakter* Gegenstand seines reinen Bewußtseins ist, als reines Wissen oder als sich selbst (...) Weil beides auf gleiche Weise in ihm ist, die *Freiheit des Seins* und das Eingeschlossensein desselben in das Bewußtsein, so wird sein Gegenstand als ein *seiender*, der *zugleich* nur *gedacht* [ist]”; ob. cit., p.451.

⁷² Pois o dever, sendo objeto, é caracterizado pela exigência de ser objeto, de ser independente da consciência; aliás, a suposição da união entre Natureza e dever – a suposição de que o cumprimento do dever é um objeto independente – é essa mesma exigência (é por essa suposição estar presente no dever que se compreende que, na *Moralität*, o objeto tenha ambições de ser um verdadeiro objeto).

assim conseguida é apenas a convicção – não uma realidade como a que surge na *Bildung*. A universalidade alcançada é apenas ficcionada: a objetivação da certeza de si não é a completa separação entre sujeito e objeto, mas apenas o fazer que o objeto reflita imediatamente o sujeito (é o arranjar de um plano onde a certeza de si se possa expressar). Esta certeza de si universal é a certeza religiosa da Comunidade. Deus é a certeza de si presente imediatamente à consciência (a certeza não vocalizada). A Religião é o saber que o em-si ou certeza de si está imediatamente presente em si (a dimensão comunitária da Religião deve-se ao facto de ela ser também uma certeza vocalizada).

1.5.2.3. O processo de objetivação do *Gewissen*

Não admitir a diferença entre o dever e a atualização do dever seria hipocrisia, seria mentir, pois estar-se-ia a fingir que aquilo que foi atualizado ainda é o dever, enquanto que para ter sido atualizado tem de ter sido tornado independente da consciência, e, portanto, diferente do dever (que é algo que surge imediatamente à consciência e que, portanto, não é diferente dela).

Contudo, tentar contornar o facto de que dever e sua realização realmente se contradizem, e tentar manter esses momentos separados, como acontece na visão moral do mundo (o dever e a natureza), quando, na verdade, eles não podem ser tidos um sem o outro (o dever exige necessariamente realização, embora também cesse ao ser realizado), também seria hipocrisia, pois estar-se-ia a tomar por dever aquilo que não é dever nenhum (pois não há dever sem realização). O *Gewissen* segue o dever apesar destas contradições.

O *Gewissen* é a forma de consciência que resulta da união com o dever, que é aquilo que surge imediatamente à consciência e ao qual ela se dirige como a um outro, colocando-o como realidade⁷³. Mas para que a ação seja levada a cabo, não chega o elemento do dever. Embora ele constitua o momento essencial, é vazio, destituído de conteúdo (não é uma determinação, pois surge imediatamente à consciência). Para que a consciência possa realizar o dever⁷⁴, necessita de determinações que apenas pode retirar da Natureza (impulsos e inclinações)⁷⁵.

Os impulsos retirados da Natureza e objetivados são impulsos do sujeito, não impulsos alheios. De modo que, na *Moralität*, a realidade tem, de facto, um estatuto muito fraco ou inferior; o objeto (a

⁷³ “Das Tun ist daher nur das Übersetzen seines *einzelnen* Inhalts in das *gegenständliche* Element, worin er allgemein und anerkannt ist”; G. F. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p.470.

⁷⁴ “Die Pflicht ist das Wissen selbst; diese einfache Selbstheit aber ist das Ansich ”; ob. cit., p.476.

⁷⁵ “Es bestimmt *aus sich selbst*; der Kreis des Selbsts aber, worein die Bestimmtheit als solche fällt, ist die sogenannte Sinnlichkeit; einen Inhalt aus der unmittelbaren Gewißheit seiner selbst zu haben, findet sich nichts bei der Hand als sie”; ob. cit., p.473.

Natureza) não é o essencial – o essencial é o dever ou certeza de si-mesmo e as determinações subjetivas, não alheias⁷⁶.

O que a consciência faz na *Moralität* é, portanto, objetivar os seus próprios impulsos. Sem eles, o dever era um completo nada, uma certeza de coisa nenhuma. Requer-se uma determinação ou conjunto de determinações sobre que a certeza incida – de modo que a consciência invade a Natureza e retira determinações para si (identifica-se com aquela esfera em que não entrava). É, portanto, desta forma que a Natureza incide no *Gewissen*. Ela junta-se com o dever e o *Gewissen* é precisamente o produto dessa união (é a identificação da certeza de si com determinações retiradas da Natureza e com as quais a consciência se passa a identificar imediatamente).

Tal como os dois “sis” anteriores representam o momento da união com o objeto, que até então se encontrava separado, também o *Gewissen* representa, na Moralidade, essa união. No entanto, tem de ser uma união entendida de maneira diferente daquela que ocorre na *Bildung*; pois, enquanto aí o objeto se tinha revelado independente, aqui ele carece de independência, pois surge imediatamente à consciência (é a certeza que este tem de si mesma).

Assim, a união que está em causa não é, na verdade, uma identificação da consciência com o que era diferente dela. A certeza de si mesma é aquilo que a consciência insiste em tomar como objeto. Mas o verdadeiro objeto apenas poderia ser a Natureza se a consciência não olhasse para ele com a indiferença com que olha (por estar completamente focada no dever e, portanto, em si mesma). Como a relação entre a consciência e a Natureza acaba por não ser nenhuma, visto que a consciência a nega como sendo para si, nem se pode dizer que, na Moralidade, esta seja o objeto.

Na visão moral do mundo, a consciência encontra-se entre estes dois absolutos, embora não tome nenhum como objeto (não toma o dever por impossibilidade e não toma a Natureza porque escolheu o dever). A reconciliação entre os dois absolutos dá-se quando a consciência percebe que não pode tomar o dever apenas como objeto (o dever puro, que não é senão a própria consciência fechada em si, sem qualquer diferença em relação a si mesma) e aceita atribuir-se a si mesma, numa certa medida, o carácter de estranha a si.

O dever é então chamado por ser um objeto que ainda não o é, mas que a consciência quer tornar tal (é um objeto que deve vir a ser). Neste movimento de vir a ser, é, contudo, necessário algo que consiga fazer a transição entre o em-si e o para-si (que consiga retirar à certeza de si o carácter de para-si). Este algo é a conciliação que a consciência tem de fazer com a Natureza, que é aquele elemento que

⁷⁶ “[Der seiner gewisse Geist] erhält sich eben dadurch darin, dass, was *Positives* in der Handlung ist, sowohl der Inhalt als die Form der Pflicht und das Wissen von ihr ist, dem Selbst, der Gewißheit seiner angehört; was aber dem Selbst als *eigenes Ansich gegenübertreten* will, als nichts Wahres, nur als Aufgehobenes, nur als Moment gilt”; ob. cit., p.476.

poderia ser o para-si por excelência.

Há que aproveitar esse carácter da Natureza e depositá-lo no dever. Mas esse aproveitamento implica uma mistura e, portanto, tanto a perda da completa estranheza da Natureza em relação à consciência como a perda da completa pureza do dever (nem a consciência consegue atribuir o carácter de objeto à certeza exclusiva de si mesma, nem consegue manter a Natureza completamente afastada, indiferente a si).

A consciência percebe que tem de começar a ver a Natureza com outros olhos; mas também sabe que não quer voltar à alienação em que se encontrava no mundo da *Bildung*, porque o seu objetivo é agora ter-se a si mesma para si (realizar o dever) e, portanto, apenas perderá da pureza da certeza de si aquilo que for estritamente necessário.

1.5.2.4. A *schöne Seele*

A Natureza é, portanto, tomada pela consciência como uma base onde possa ser construído o dever; a consciência apropria-se da Natureza, na medida em que isso é necessário para tornar efetiva a certeza de si mesma. O resultado desta efetivação não é, portanto, um verdadeiro objeto, não é algo que se intrometa entre a consciência e ela mesma e a impeça de se contemplar a si própria, mas antes é precisamente o que torna possível essa autocontemplação.

Na ação realizada, contudo, os outros não se revêm (para eles essa ação é má, porque não é a ação deles). O que acontece na ação é que o *Gewissen* se torna existente; a certeza de si é posta na existência – torna-se um objeto para os outros, acerca do qual os outros podem também ter a certeza.

Torna-se evidente que dentro da esfera da *Moralität*, é impossível manter uma distinção entre o para-si e o em-si, pois a certeza de si não tem uma verdadeira existência (ela não alcança essa existência nem mesmo através da ação): a certeza de si, objetivada, tornar-se-ia a certeza de um outro; mas a consciência percebe a sua própria certeza na certeza objetivada, de modo que essa objetivação não se deu completamente, não foi perfeita, e a consciência compreende que, na *Moralität*, não se diferencia verdadeiramente de si mesma⁷⁷.

A consciência vê-se então impossibilitada de se realizar, de se colocar como objeto enquanto certeza de si mesma. É obrigada a retornar a si (ou melhor, percebe que, na ação, nunca sai de si mesma).

⁷⁷ “Wir sehen hiermit hier das Selbstbewußtsein in sein Innerstes zurückgegangen, dem alle Äußerlichkeit als solche verschwindet (...) was es für sich und was ihm *an sich* und was ihm *Dasein* ist, zu Abstraktionen verflüchtigt, die keinen Halt, keine Substanz mehr für dies Bewußtsein selbst haben”; ob. cit., p.482, “ebensowenig hat es *Dasein*, denn das Gegenständliche kommt nicht dazu, ein Negatives des wirklichen Selbsts zu sein, so wie dieses nicht zur Wirklichkeit [kommt]”; ob. cit., p.483.

Mas este retorno a si é a infelicidade de não se poder ter como objeto (de não poder confirmar a certeza de si que tem no seu interior). Tudo se passa como se a identificação que a consciência opera com o objeto fosse agora feita com um objeto vazio, do qual a consciência não consegue receber nenhum conteúdo.

Esta união com o objeto vazio apenas significa uma perda da consciência; ela recebe o objeto como negação da certeza de si – de maneira que em vez de se ver confirmada, apenas se perde. Esta é a *schöne Seele*⁷⁸. Mesmo a união com a Natureza não é a união com um outro, porque é uma união da qual resulta a individualidade e não uma universalidade. É desta individualidade natural que a consciência retira as determinações que utiliza para realizar o dever (para objetivar a certeza de si mesma, que, enquanto objeto, é também imediato)⁷⁹.

A Natureza e o dever são o mesmo, porque a consciência – ao ter a certeza de si mesma (ao ser essa certeza ou ao tomar essa certeza para si) – (a) não toma essa certeza como um objeto vinculativo, diferente de si, mas sim como algo livre (como um objeto com o qual não tem de se pôr em conformidade, se não quiser, (b) toma-a como algo que é ela mesma e que, por isso, deve ser um objeto para si, com o qual ela se terá de identificar (o carácter vinculativo é extraído daqui).

Sendo o objeto essa certeza de si mesma, não é um objeto com o qual tenha de se colocar em conformidade, pois já está em conformidade com ele. É neste sentido que Hegel qualifica a Natureza como um objeto “libertado” (“*freigelassenen*”⁸⁰), querendo com este termo indicar que não está em causa algo diferente da consciência. Por seu turno, a indiferença (“*unbekümmert [zu sein]*”) em relação ao dever consiste no facto de, ao estar desde logo produzida a harmonia ou conformidade com o objeto, ele não poder ser visto como um outro, que é precisamente aquilo que a consciência faz ao tomar a certeza de si como dever que tem de ser realizado (como algo que tem de separar de si e tomar como objeto, para só depois operar a identificação como se fosse um outro).

Ao atribuir um conteúdo ao dever, a partir da Natureza, isto é, ao misturar Natureza e dever, de modo a conseguir objetivar a certeza de si, a consciência compreende que é individual – e compreende isso (ou torna-se tal) ao tentar compreender-se como (ou ao tornar-se) uma universalidade; uma união entre ela mesma e a certeza de si objetivada.

⁷⁸ Ob. cit., p.484. Siep aponta Jacobi e Novalis como inspiradores desta figura; L. Siep, *Hegel's Phenomenology...*, p.199. No mesmo sentido, J. Hyppolite, *Genesis and...*, p.516 e A. T. Peperzak, *Modern...*, p.299. Allen Wood prefere fazer um paralelismo com Fichte e Fries; A. W. Wood, *Hegel's Ethical...*, pp.176 – 187.

⁷⁹ “Sein reines Selbst, als leeres Wissen, ist das Inhalts – und Bestimmungslose; der Inhalt, den es ihm gibt, ist aus seinem Selbst als diesem bestimmten, aus sich als natürlicher Individualität genommen”; G. F. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, pp.484 – 485.

⁸⁰ Ob. cit., p.443.

1.5.2.5. Coração duro e perdão

Há uma oposição entre a consciência que toma para si o dever e a que toma para si as determinações naturais que o preenchem. Para a primeira, a segunda é má, por estar em desconformidade com o dever, que devia ser o objeto com o qual se identificaria; e é ainda hipócrita, por defender estar a cumprir o dever (foi essa, aliás, a razão que a levou a ter como objeto a Natureza) – enquanto na verdade o que acaba por fazer é tornar-se uma individualidade (operar uma identificação imediata com aquilo que nunca foi um objeto verdadeiro e que só sendo um tal objeto verdadeiro seria o dever). Para a consciência moral, a consciência que diz realizar o dever não o faz, mas apenas se realiza a si mesma como individual. Mas a consciência do dever também não consegue emendar o trabalho da consciência má, porque ela não atua, não faz mais do que dizer o que devia ser feito; a ação é apenas levada a cabo pela consciência que, precisamente por atuar, é qualificada pela consciência do dever como consciência má⁸¹.

A ação pode sempre ser considerada quer como cumprimento do dever, quer como expressão da particularidade do indivíduo, mas isso de tal modo que, no fundo, estas duas formas são idênticas. Não há dever que possa ser cumprido de forma pura, porque a felicidade, ao entrar em cena na sua realização, denuncia a entrada em cena da particularidade.

Há, entretanto, uma aproximação entre a consciência do dever e a consciência que o realiza; aquela quer efetivamente algo parecido com o que esta faz (isto é, quer que as suas palavras adquiram o estatuto de uma realidade superior), e esta – sentindo a aproximação da consciência do dever, sentindo-se ao mesmo nível que ela – confessa-se a ela e prepara-se para se identificar com a consciência do dever (tenta dar expressão a essa identidade através da confissão).

Contudo, a consciência do dever, continuando a repelir a sua identidade com a Natureza, assume a

⁸¹ “Das Bewusstsein *des Allgemeinen* verhält sich nicht als *Wirkliches* und *Handelndes* gegen das erste – denn dieses ist vielmehr das *Wirkliche* – sondern ihm entgegengesetzt als dasjenige, das nicht in dem Gegensatze der Einzelheit und Allgemeinheit befangen ist, welcher in dem Handeln eintritt. Es bleibt in der Allgemeinheit des *Gedankens*, verhält sich als *auffassendes*, und seine erste Handlung ist nur das Urteil. – Durch dies Urteil stellt es sich nun, wie soeben bemerkt wurde, *neben* das erste, und dieses kommt *durch diese Gleichheit* zur Anschauung seiner selbst in diesem anderen Bewusstsein. Denn das Bewusstsein der Pflicht verhält sich *auffassend, passiv*; es ist aber hierdurch im Widerspruche mit sich als dem absoluten Willen der Pflicht, mit sich, dem schlechtin aus sich selbst Bestimmenden. Es hat gut sich in der Reinheit bewahren, denn es *handelt nicht*; es ist die Heuchelei, die das Urteilen für *wirkliche* Tat genommen wissen will und, statt durch Handlung, durch das Aussprechen vortrefflicher Gesinnungen die Rechtschaffenheit beweist”; ob. cit., p.487.

postura de “coração duro” (“*das harte Herz*”⁸²). É então agora a consciência do dever que entra em transgressão porque se recusa a efetivar a identificação com a consciência que realiza o dever (recusa-se, no fundo, a dar cumprimento ao dever que ela própria queria ver realizado). Aqui, o Espírito está em completa rebeldia consigo mesmo porque não reconhece que é ele que está no outro e prefere ficar alienado.

A razão por que esta identificação não é realizada é o facto de, na Moralidade, a consciência, ser totalmente incapaz de se ver a si mesma no outro, devido à certeza que tem de si mesma (devido a ser a consciência de si-própria). A união que a consciência consegue operar na Moralidade é apenas a união consigo mesma, enquanto surge imediatamente a si mesma (a *schöne Seele*).

Reconhecendo a impossibilidade de realização do dever, a *schöne Seele* (a) percebe a contradição de a certeza de si mesma ter de ser um objeto para si (na medida em que está presente nela mesma), mas não o poder ser (porque a certeza de si objetivada já não é a certeza de si, mas de outro), e (b) identifica-se com a certeza de si mesma sem ter essa certeza como objeto; isto é, a *schöne Seele* identifica-se consigo mesma de forma tão imediata que mais plenamente se transmitiria esse movimento com a expressão “ser ela própria imediatamente”, em vez de “identificar-se consigo mesma imediatamente” (ela consome-se internamente, sofre no interior da sua loucura e contradição, dissolve-se, esgota-se)⁸³.

Chega, enfim, o perdão da consciência do dever em relação à consciência que o realiza – e com ele chega também, através da inversão da qualificação da consciência do dever, que deixa de qualificar aquela como má, a reconciliação entre as duas. A consciência do dever abdica da qualificação de boa e de má (do critério que utiliza para operar esses juízos) e une-se com a ação, com a individualidade, dando origem ao Espírito Absoluto. A universalidade que é alcançada é aquela através da qual a consciência passa a ver a certeza de si no outro (dá-se a universalização da certeza de si). A palavra de reconciliação⁸⁴ é aquela através da qual a consciência do dever cede a sua irrealidade e se concilia com o que a contraria.

1.5.3. Últimas notas a respeito da *Moralität*

⁸² Ob. cit., p.490.

⁸³ “Es gibt damit in der Tat das harte festhalten *seines Fürsichseins* auf, bringt aber nur die geistlose Einheit des Seins hervor”; (sublinhado acrescentado) ob. cit., p.491.

⁸⁴ Siep refere uma reconciliação do *Gewissen* com a comunidade moral. L. Siep, *Hegel's Phenomenology...*, p.200. Hyppolite assinala uma reconciliação do espírito finito pecador com o espírito infinito; J. Hyppolite, *Genesis and...*, pp.518 e ss.

Depois da análise feita acima, estamos em condições de afirmar que a Natureza é apenas o objeto que a consciência herdou da *Bildung*; é um objeto que ela passa a ignorar na sua inversão de perspectiva e no seu retorno a si. A consciência retira o olhar do exterior e direciona-o para si – de modo que Natureza e dever são precisamente as formas de encarar o objeto que marca esta transição.

Assim, compreende-se também que a conclusão desta dialética (presente no final da *Moralität*) resulte na eliminação da Natureza; pois esta conclusão não é senão o termo do movimento inverso àquele que teve lugar à entrada na *Bildung*. Na *Phänomenologie des Geistes*, a *Moralität* é a esfera encarregada da destruição da independência do objeto. Já não é sequer a Natureza que está em questão na hipocrisia, mas o saber se o dever foi cumprido por dever ou pelo desejo pessoal de felicidade. Essa dúvida perdurará, visto que a realização do dever tem de se operar através de desejos e inclinações – caso contrário não se passará da bela alma (“*schöne Seele*”⁸⁵), que se demite de introduzir qualquer objetividade precisamente por medo de não cumprir o dever pelo dever⁸⁶.

O surgimento da Religião acontece então com a universalização da certeza de si-mesmo, que é o culminar da oposição entre consciência do dever e consciência que realiza o dever na identificação de uma com a outra. A mútua destruição entre certeza de si e ação explicitada revela-se uma conciliação e conservação mútua (a certeza de si, interna, conserva-se no ser separado criado pela ação). O Eu é agora duplo – é tanto certo de si quanto possui uma existência através da qual se torna acessível aos outros, na medida em que eles se conhecem a si mesmos.

Deus é o Eu que é conhecido por todos os eus finitos (pelas individualidades) e que é, portanto, universal – mas que apenas pode ser conhecido internamente e não como um outro (na medida em que cada um se conhece a si próprio, tem a certeza de si próprio). A convicção de si próprio não é a convicção de um outro; mas, ao ser tida como um outro (que é o que ela, enquanto dever, ordena) de uma forma que não anule a própria convicção (ou a interioridade da convicção), é o saber-se a si próprio como universal.

2. *Grundlinien*

2.1. *Abstraktes Recht*

2.1.1. Primeira aproximação

⁸⁵ G. F. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p.484.

⁸⁶ Robert Solomon dá conta de algumas dificuldades na interpretação deste último momento da *Moralität* da *Phänomenologie des Geistes*. Referindo uma possível referência ao Romantismo, acaba por lembrar os escritos de Hegel sobre Jesus como elemento auxiliar determinante. R. C. Solomon, *In the Spirit...*, p.578.

As matérias tratadas na esfera do *abstraktes Recht* das *Grundlinien* remetem para a secção da *Phänomenologie des Geistes* intitulada “*Der Rechtszustand*”⁸⁷.

A pessoa é somente abstrata, pois não é fruto de uma verdadeira oposição⁸⁸: aquilo com que se depara não é algo verdadeiramente diferente dela, mas antes algo que concorda inteiramente consigo (ela realiza-se apenas enquanto indivíduo solitário e, por isso, universal). O momento do contrato introduz a primeira negação da vontade da pessoa – que, precisamente por ser confrontada com uma vontade alheia, diferente da sua, é obrigada a reconhecer a diferença em relação a si e a começar a determinar-se (naturalmente, por oposição às vontades alheias).

No contrato, a vontade é comum, não meramente particular – contrariamente ao que acontece na propriedade. Contudo, tanto num caso como no outro, a vontade pode ser negada; tanto no crime como na impostura e no dano civil, o que há é uma negação da vontade que se encontra na pessoa. A negação da negação do direito permite que este seja restabelecido (que volte a si mesmo) e que se torne real; o voltar a si a partir da sua negação permite que o direito se realize.

Tanto a vontade que se encontra imediatamente na coisa, como a que teve de passar pela mediação do contrato para se colocar nela, é o direito – na medida em que este é apenas a imediatidade de ter na coisa exterior aquilo que a consciência é (uma existência imediata). A propriedade e o contrato são direitos na medida em que são existências imediatas da liberdade da vontade.

Tanto na propriedade como no contrato, o direito (a existência imediata da vontade) encontra-se somente em si e não para si. Com efeito, não tendo ainda sido negado, não adquiriu a realidade que só vem a adquirir na injustiça. Aí, esse direito reage à sua violação e efetiva-se; afirma-se por oposição a essa violação e, desse modo, realiza-se (sai do fechamento em si, em que se encontrava, para se tornar efetivo).

A vontade que existia apenas implicitamente, é para si na injustiça – pois coloca-se a si mesma no lugar da ausência que tinha sido provocada pela vontade alheia. Com a violação, a vontade é negada e perante ela passa a encontrar-se a sua própria ausência; só com a supressão desta ausência (com a afirmação da vontade negada) é que passa a estar essa mesma vontade no lugar da sua ausência (isto é, passa a ser para si).

A vontade que nega o direito é uma vontade ilegal porque não tem uma existência imediata, mas

⁸⁷ G. F. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p.355.

⁸⁸ Esta abstração é, na verdade, muito importante, porque é aqui que fica desde logo solidificada a base de toda a obra, isto é, a liberdade. Como realça Joachim Ritter, a liberdade é um conceito fundamental para Hegel porque não é apenas uma capacidade individual de escolha segundo critérios e de acordo com circunstâncias contingentes, mas é o solo em que será construído todo o edifício do Estado moderno e da vida do homem em sociedade. J. Ritter, *Hegel und...*, p.25. Também neste sentido, E. Weil, *Hegel et...*, p.32

apenas se coloca para si ao negar a vontade justa. Como tal, é um direito forjado, é o ilícito.

O sujeito encontra-se agora diante da sua vontade como efetiva, (como podendo ser destruída por outros e como podendo destruir as dos outros). Não é mais uma vontade intacta, mas uma vontade que está exposta no plano real, onde entra em relações de oposição. Estamos agora na posse da Ideia, a vontade que é em e para si (não implícita, mas real).

A vontade do sujeito particular é a vontade que se confronta com um mundo exterior imediatamente dado. Este mundo não é o mundo real, pois não é concebido pela vontade como separado de si mesma, mas sim como sendo ela imediatamente. Na imediatidade, a vontade está apenas entretida consigo sem qualquer mediação (é uma relação simples consigo mesma) – e é por isso que o sujeito é uma pessoa. O sujeito não é determinado, mas simples, porque é essa a forma em que se tem a si mesmo como objeto (um objeto vazio, abstrato).

2.1.2. A propriedade e o contrato

Como já deixámos claro, as formas nas quais a vontade livre se apresenta no *abstraktes Recht* são a propriedade, o contrato, a injustiça e (podemos ainda destacar como momento singular) o crime.

A propriedade é o que é separado imediatamente da pessoa (é a coisa). A pessoa comporta-se com a coisa como algo ligado a si, mas que ao mesmo tempo é também uma coisa exterior, diferente dela. A propriedade não é uma coisa que a consciência simplesmente tem ou encontra diante de si, mas uma coisa que a pessoa (a vontade livre) faz sua e, portanto, é na propriedade que essa vontade inicia um movimento inicial de diferenciação em relação a si mesma, mas num grau ainda muito reduzido, pelo que neste momento o Espírito ainda se encontra fechado em si⁸⁹. Para o corpo terão de se tecer considerações análogas, pois ele não é senão uma existência objetiva que a vontade livre se atribui a si mesma.

A posse não é diferente da propriedade: nela o sujeito afirma-se a si mesmo como vontade livre. Mas isso já não acontece no uso. O uso pode estar envolvido na propriedade e na posse, mas pode também ser temporário ou parcial, caso em que será diferente da propriedade ou afirmação da vontade livre. Neste caso, a coisa é já algo diferente da vontade e esta tem de utilizar essa coisa de modo a poder afirmar-se (a relação já não é tão pacífica como na posse).

Se no mundo não houvesse muitas pessoas, não haveria verdadeira existência da propriedade, pois esta não seria um outro em relação a quem a detém. É, portanto, só para os outros, e não para mim, que a propriedade adquire existência. É nas relações jurídicas que as pessoas obtêm a sua existência.

⁸⁹ Para mostrar a imediatidade da propriedade, Hegel diz o seguinte: “In dem Eigentum ist die Person mit sich selbst zusammengeschlossen”; G. F. W. Hegel, *Encyklopädie...*, §490, p.307.

No contrato, o que para mim tem existência não é a coisa, mas a vontade alheia (só essa vontade é que é um outro, mesmo que o seja através da propriedade). As diferenças entre as vontades fundam as suas existências.

No momento contratual, há uma coisa apenas, mas duas vontades particulares com existência nessa mesma coisa. No entanto, essa existência não é simultânea porque há uma transição da coisa da vontade de um para a vontade de outro; quando a coisa ainda é a coisa de uma pessoa, não é a coisa do outro; e, quando passa a ser a coisa deste outro, deixa de ser a coisa do primeiro. A vontade comum que se estabelece no contrato não é uma vontade com uma existência na coisa, mas no próprio acordo; é nesse acordo que cada vontade reconhece a outra como independente e como tendo a capacidade para vir a possuir a coisa (no fundo, cada um reconhece o outro como pessoa).

Mas há, de facto, uma dicotomia importante a surgir entre vontade particular e vontade comum. De facto, o momento de concordância que se estabelece no contrato não invalida que cada vontade concorde, enquanto particular, somente consigo mesma; cada contratante é uma pessoa com uma existência objetiva precisamente por ter na coisa (na afirmação da posse ou na alienação) a sua própria vontade – e a concordância com a vontade alheia apenas um meio de se efetivar enquanto pessoa.

Há, assim, uma oposição entre a vontade particular e a vontade comum estabelecida no contrato. Essa vontade particular não adquire a sua existência no contrato, mas por meio dele. Por meio do contrato, a vontade que a pessoa tem como objeto é a vontade do outro contratante (pois a sua vontade não é, propriamente, objeto para si).

Cada pessoa tem como objeto o outro com o qual contrata – é assim, por meio do contrato, que cada um adquire (enquanto vontade ainda abstrata) existência objetiva (sai do fechamento em que se encontra em si e também da imediatidade em que se encontra na propriedade). Por meio do contrato, nasce uma vontade comum. Mas essa vontade comum não é explícita – não existe enquanto objeto, pois o objeto continua a ser a coisa, que é apenas para as vontades particulares. É na transição que se encontra a comunidade da vontade, porque ambas as partes querem tanto a alienação de uma parte como a aquisição da outra. Contudo, essa transição ainda não é, em si mesma, objeto – está ainda apenas em si.

A *contingência* (“*Zufälligkeit*”⁹⁰) da vontade particular (a que Hegel se refere no §81 das *Grundlinien*) consiste precisamente no facto de, para a vontade particular, o contrato ser apenas um meio e não a sua existência objetiva. O que significa que há uma diferença entre vontade particular e vontade comum – fica aberta, portanto, a porta para divergências entre as duas e para uma efetivação da vontade particular em discordância da vontade comum (este é o domínio da arbitrariedade e, portanto, da injustiça).

⁹⁰ G. F. W. Hegel, *Grundlinien...*, §81, p.170.

2.1.3. A injustiça

Em caso de tal discordância, a vontade particular estar-se-ia a efetivar diretamente, ignorando o único meio pelo qual se poderia, de facto, efetivar; uma vez que a coisa é alheia (a existência exterior de outra pessoa), a vontade particular em causa estaria a tomar para si essa coisa e a efetivar-se naquilo em que não se poderia, de todo, efetivar (porque o que é a existência de uma vontade alheia contradiz necessariamente a sua vontade). Só poderia afirmá-la se a coisa deixasse de conceder existência à vontade alheia, tornando-se apta a servir de base para a sua existência. Mas tal só poderia suceder por meio do assentimento da vontade alheia ou deixar de se efetivar por meio dessa coisa (ou seja, por meio do contrato).

Ao abdicar desta condição existencial, a vontade em causa estaria, portanto, a ignorar a condição sem a qual não poderia vir a efetivar-se na coisa em questão (muito embora considerasse isso possível e se comportasse como se tal acontecesse de facto). Se fizesse isso, a vontade em questão estaria a substituir-se a uma vontade que não pode ser particular, mas que é uma vontade comum; estaria, portanto, a estabelecer-se (ou a pretender estabelecer-se) como universal, quando na verdade não é nem nunca poderia ser universal (desde logo por ser sua finalidade estabelecer-se como vontade particular, com uma existência exterior que lhe permitisse ser particular).

No contrato, o direito em si ou comum encontra-se ainda implícito e é contingente que se encontre em concordância com a vontade particular, que, por sua vez, tem existência na coisa. A vontade comum apenas se pode apoiar no acordo (na concordância de vontades particulares). Contudo, as vontades particulares não têm uma existência nele. Postas em concordância, as vontades particulares têm existência no acordo (existência que não é uma verdadeira existência). Isto é, elas têm a sua verdadeira existência na coisa, de modo que há, de facto, uma diferença entre vontade particular e vontade comum, que pode ser efetivada na oposição entre elas.

No domínio do processo civil, há uma desconformidade entre a vontade particular e a vontade geral. Assim, há uma pessoa que, tendo motivos jurídicos para o fazer, se comporta como proprietário de uma coisa que é, na verdade, propriedade de outro. A resolução do conflito passará por negar a vontade particular em discordância e manifestar o direito como dever ser.

Na fraude, passa-se o mesmo – mas com a diferença de a vontade particular não ter sequer motivos jurídicos, mas simplesmente pôr-se em conflito com o direito em si; o atropelamento da vontade comum pela vontade particular leva a que aquela surja como uma exigência que dita a condenação da vontade particular transgressora.

É desta forma (enquanto dever ser) que o direito em si ou vontade comum se começa a tornar explícita (enquanto antes existia apenas implicitamente, no contrato). Esta explicitação ocorre apenas com a

negação da vontade comum por parte da vontade particular. A injustiça é a reação que é levantada contra a vontade particular que insiste em se ver apenas como particular. Enquanto essa visão resulta com a posse, já não resulta com a aquisição de propriedade por meio do contrato; pois aí a vontade já é também comum; já não tem apenas diante de si ela mesma, mas também uma vontade alheia com a qual tem de chegar a acordo para se afirmar como particular. Ao ignorar a necessidade do acordo, a vontade está a ignorar a sua componente comunitária e a insistir somente na sua particularidade: está a procurar manter-se abstrata.

Enquanto particular, a vontade nega-se a si mesma enquanto comum, e procura afirmar que o carácter particular esgota a sua essência. Mas não é assim, pois esse completo preenchimento apenas seria conseguido com a sua comunitarização. Desse modo, ao elevar contra si o dever ser, acaba por adquirir aquilo que à primeira vista parecia querer reprimir, que é precisamente a comunidade da vontade (adquire essa comunidade de forma coerciva para a sua particularidade).

A vontade torna-se comum de modo contrário (por oposição) à sua particularidade; pois, a não ser assim, não poderia de todo tornar-se comum; a Comunidade apenas pode ser alcançada como aquilo que não é particular e a particularidade como aquilo que não é comum. Só através da negação, consegue o direito em si sair da imediatidade em que se encontra no contrato e tornar-se efetivo (o que acontece na injustiça).

O que ocorre na violência é também que a vontade se pretende afirmar como particular por oposição ao direito em si (negando a vontade comum que está apenas implícita no contrato). No caso da simples invasão da propriedade ou de não cumprimento de um dever que se tem, o que sucede é que a vontade particular recusa dar existência à vontade comum (recusa sequer a hipótese de conversações contratuais ou o cumprimento do dever) e, ao fazê-lo, nega frontalmente o direito comum que, por sua vez, apenas se poderá restabelecer com uma resposta violenta (negando a vontade particular que o negou). Tal resposta atribui-lhe existência; já não se restabelece como simples imediatidade ou em si, mas como existente ou real.

Ao entrar numa relação de negação mútua com o direito em si, a vontade particular não está somente a afirmar-se como tal, mas também a permitir a sua destruição. Negando outra vontade particular (apropriando-se da sua propriedade, que é o seu suporte de existência), a vontade particular recusa admitir-se a si mesma como tal; ao aniquilar a vontade particular que lhe é oposta, está a impossibilitar que essa vontade a negue e a delimite como particular (está a tentar afirmar-se ela mesma como vontade geral). O resultado é, portanto, que o próprio direito em si ou vontade geral (na qual a vontade particular se transformou, para a qual transitou ou na qual se diluiu) reaja contra a vontade particular, negando-a por sua vez. É por isso que a vontade particular, ao aniquilar ou violentar outra vontade particular está, na verdade, a violar-se a si mesma. E é também por isso que a reação da vontade geral surge, acabando, por sua vez, por devolver a configuração à vontade particular (que só quando negada

– não quando infinitamente afirmada – ganha a sua particularidade).

O direito é a existência da liberdade (na forma de propriedade ou contrato). De modo que o crime é a violação do direito, que tem de ter uma reação por parte do próprio direito, para este se restabelecer. Mas o direito em si nunca chega a existir como ele é em si (pois ser em si significa precisamente não ser existente). O direito em si ganha efetividade enquanto vontade particular; pois, ao ser negada a vontade do criminoso, o que está a ser afirmado (obviamente enquanto existente) é a vontade da vítima. A efetivação do direito ocorre, portanto, como já tínhamos visto na propriedade e no contrato, na forma de vontade particular. Mas a vontade particular que é restabelecida depois de ter sido negada é uma vontade que já conhece o seu contrário (este direito é um direito que já passou pela mediação do não direito, que se afirma por oposição ao que é contrário a si).

A pena é uma exigência de racionalidade e tem já de se presumir querida pelo criminoso, porque o crime não é senão uma tentativa de afirmação de uma vontade particular que, no entanto, por ser ilimitada, acaba por ter o efeito contrário (por começar a traçar o caminho em direção à universalidade e, portanto, a uma eliminação da vontade particular que se queria afirmar).

Se a vontade do criminoso não conhecesse negação, extinguir-se-ia enquanto particular. Uma pessoa que possui tudo o que pode fisicamente possuir e que ataca toda e qualquer pessoa que pode atacar não é uma pessoa particular, não tem propriedade particular e não conhece nenhuma outra pessoa como particular. Ora, perante isto, o ato do criminoso necessita de uma reação (precisa de ser negado) para não cair na indeterminação e na universalidade abstrata: a pena relembra ao criminoso a sua particularidade.

No entanto, a violação da vontade do criminoso é também sentida por este como uma violação da sua vontade particular – levá-lo-ia também a responder a essa violação com outra violação. Isso levaria, por sua vez, a um jogo de violações (de afirmações e negações de vontades particulares) – isto é, as vinganças privadas. Como se supera esta teia de contradições?

Parece evidente que a contradição central a que chegámos é a que opõe direito em si e direito para mim (vontade geral e vontade particular). O direito, sendo a existência da liberdade, pode ser direito para si – caso em que a consciência se encontra imediatamente perante ela mesma e é liberdade particular. Mas também pode ser (aliás, é também) em si (abstraindo do facto de ser para a consciência). Este em si não é existente, porque não está explicitado (não é para ninguém). O direito universal em si e o particular para si estão, portanto, em contradição um com o outro. E é essa contradição que os faz unirem-se numa só unidade (aqui faz que os dois lados sejam conservados um no outro, incluídos num todo mais alargado do que a dimensão de cada um desses lados). Esse todo é a subjetividade da vontade ou *Moralität*.

O movimento espiritual do *abstraktes Recht* começa com a personalidade (que é um completo vazio). Aí a consciência está totalmente fechada em si mesma, não é real, nem tem objeto; porque ela mesma é simplesmente para si de forma tão direta que nem se pode dizer que se tenha perante si; tem-se perante si como ela mesma diretamente e não como outro, como objeto; por isso, não é real: é uma mera abstração, uma pessoa; e todas as pessoas são iguais entre si (há uma total identidade da vontade consigo mesma).

Na propriedade, a vontade tem-se a si mesma diante de si – mas já como um objeto, embora esse objeto seja diretamente apropriado por si e, portanto, reflita diretamente a vontade (pelo que será uma forma ainda muito embrionária de objeto). No entanto, este objeto já é uma coisa exterior, uma primeira etapa de realização da liberdade, etapa esta que é imediatamente anterior ao contrato, que já envolve uma mediação da realização da vontade; aqui, a concordância da vontade com o seu objeto já não é imediata, mas exige a concordância também com uma vontade alheia.

A única razão para ainda não haver uma diferenciação real entre vontades é o facto de não se ter registado discordância entre elas (de elas ainda não se terem negado uma à outra); mas elas estão em concordância no contrato, razão pela qual a vontade, nesta fase, se torna comum, deixando de ser imediata. A referida negação ocorre na injustiça: é aqui que a vontade é negada, que é introduzido o elemento da negação (verdadeira oposição) entre vontades.

Na propriedade, a vontade é imediatamente particular porque a coisa é apenas minha; eu identifico-me com a coisa diretamente. No contrato, a vontade é comum porque a coisa é minha com permissão e colaboração do outro; não posso ser proprietário sozinho, mas em conjunto com o outro. Na injustiça, estes dois elementos são postos em choque porque a vontade como particular é só particular, enquanto como comum não é exclusivamente comum ou comunitarizada.

É nesta oposição que se compreende que a vontade tem de ser tanto particular como comum. Embora elas se oponham entre si, têm de ser articuladas de tal forma que esses dois lados não se aniquilem completamente. É essa a natureza da relação entre elas e o que se requiere é que esses dados se articulem efetivamente de forma que nenhum saia nem completamente perdedor nem completamente vencedor, mesmo que continuem sempre a opor-se. Tanto assim é que não é por haver contratos que deixa de haver proprietários que excluem os outros da sua coisa; e não é por haver proprietários (vontades exclusivamente particulares) que deixa de haver relações contratuais.

Aliás, não é sequer por haver crime que cessam as vontades particulares e as vontades comuns, pois os crimes são suprimidos, quer pela vingança, quer pela pena. O que a injustiça revela à vontade particular é que esta, precisamente por ser particular, não é ilimitadamente afirmativa, mas também negada (tem em si tanto ser como não ser, afirmação e negação).

A ânsia do criminoso é a de eliminar todo o direito em si. Essa ânsia é reprimida. Tal repressão vem

da parte do direito em si (que justamente ganha existência dessa forma). É então que o direito se torna em e para si; isto é, as duas componentes, que até então existiam separadas, são agora postas em confronto sem, contudo, se aniquilarem completamente.

O que se descobriu é então que tanto o direito em si ou vontade universal como o direito para si ou vontade particular são contingentes (aniquiláveis um pelo outro, vulneráveis um ao outro). A possibilidade de negação ou a negação efetiva que se estabelece entre a vontade universal e a vontade particular nunca leva à vitória de nenhuma delas. Pois, por muita oposição que uma concretize a partir de si em relação à outra, as duas continuarão a subsistir; não há vontade particular ou direito para si sem vontade universal ou direito em si (sem que cada um deles tenha uma esfera delimitada por oposição ao outro).

O ponto de vista moral nasce com a superação do ponto de vista abstrato que insistia em ver tanto a vontade particular como a vontade universal como momentos exclusivos. A contradição entre o direito em si e o direito para si é, assim, superada. E o direito passa a ser encarado tanto em si como para si (a vontade como sendo tanto individual como universal). A vontade é constituída de tal forma que, no seu âmago, é contraditória consigo mesma (essa é a sua verdade).

Na propriedade, a vontade existia apenas em si, no conforto de não ser negada. Ao passar pela mediação com a vontade universal, é negada e nega o em-si (o que não é para si e com o qual não se identifica imediatamente). Depois dessa mediação, volta a si mesma – mas agora já incluindo em si a negação.

A vontade que volta a si é uma vontade fortalecida, porque agora conhece mais para além da sua particularidade; sabe que a sua essência consiste em não ser apenas particular, mas em ser também universal (agora, a vontade sabe que inclui em si o seu contrário – que é mais rica do que pensava). A supressão da oposição em que a vontade particular se encontrou com a vontade universal consiste em aquela alterar a sua perspectiva sobre si própria e em aceitar que é mais do que aquilo que pensava ser (em aceitar que o seu ser alcança domínios que ela mesma pensava não alcançar e que, portanto, ao continuar a tentar captar-se por inteiro exclusivamente como particular está a assumir uma perspectiva imperfeita, primária, não inteligente, dogmática – está, numa palavra, a ficcionar para si própria um ser que não corresponde à verdade, está-se a enganar a si própria).

Estamos na subjetividade da vontade a partir do momento em que tomamos consciência de que a nossa vontade não tem apenas uma existência pacífica, mas é também contingente (isto é, pode contrariar, ofender ou opor-se à vontade dos outros, à vontade que não é para nós, que nos é estranha). Na Moralidade, eu não sou a minha propriedade; não sou as coisas sobre as quais exerço uma influência imediata e irresistível; mas sou antes uma vontade que é também comum, que se encontra inevitável ou geneticamente em contacto com vontades alheias (com aquilo sobre que não pode exercer a sua influência de forma imediata, mas apenas recorrendo à negação e recebendo, portanto,

como resposta, uma negação para si).

2.2. A *Moralität*

2.2.1. A subjetividade da vontade

A vontade subjetiva sabe que pode efetivar-se tanto no que é seu como no que é alheio (como podendo praticar a ilegalidade e a violência). Sabendo isso, quer colocar-se apenas naquilo que se encontra em concordância consigo (naquilo onde se encontra a si própria). Esta vontade apenas reconhece o que é seu e existe apenas naquilo em que se encontra como subjetiva⁹¹.

Na vontade subjetiva, concebe-se o sujeito como tendo consciência de si enquanto sujeito individual, com capacidade para se efetivar no plano objetivo. Isso implica, portanto, que aquilo que a vontade deposita nesse plano, apesar de ser distinto de si (na medida em que é algo com que se pode deparar), é algo que mantém uma relação especial consigo, pois foi feito por ela (foi ela que lhe deu lugar).

É a experiência da contingência da existência da vontade individual que leva à subjetividade da vontade; pois é através dessa experiência que a pessoa individual persiste em si mesma (contrariando a negação da sua vontade imediatamente colocada) e é assim que efetiva a sua vontade.

Esta persistência na vontade ou esta autorrealização da vontade faz que a evidência de que essa realização foi levada a cabo livremente por um sujeito seja reconhecida pelo próprio sujeito que a levou a cabo. É assim que a pessoa se torna sujeito, pois o cenário simplista que estava traçado anteriormente (de que a vontade individual se transmitia imediatamente à coisa) não pode ser mantido. Este cenário tem de ser substituído por uma versão mais elaborada; é uma subjetividade que se torna real ao colocar-se como objeto que pode ser negado por outras vontades e que pode negá-las também. Começa assim a traçar-se um cenário de universalidade, pois enquanto anteriormente a coisa era tida como particular (como refletindo a vontade individual), agora a coisa é o universal (o particular que é negado e que nega outros particulares; o universal que contém em si a negação).

A subjetividade determina um conteúdo como seu; mas coloca-o como diferente em relação a si. Depois, supera esta distinção e identifica-se com ele. Mas esta união com o conteúdo objetivo não é senão a união com um outro; há uma identidade entre a vontade da subjetividade e a vontade alheia. Todo este processo (tanto a) de autocolocação da vontade subjetiva no exterior como de b) união a esse conteúdo) é a ação. A ação tem de universal a intenção e tem de particular o conteúdo e a procura de satisfação de fins concretos.

⁹¹ “Der Wille [ist] nur etwas, insofern es das *Seinige*, er darin sich als Subjektives ist”; G. F. W. Hegel, *Grundlinien...*, §107, p.205.

Só no *abstraktes Recht* é que, não se encontrando ainda explícita a distinção entre vontade para si e vontade em si, se pode conceber essas duas dimensões como idênticas. De modo que só quando a distinção entre essas duas dimensões for feita é que se procurará uma identidade entre elas que seja efetiva e não apenas virtual. É isto que se pretende com o primeiro passo dado em direção à *Moralität*. Para além disso, há também que sublinhar uma alteração muito relevante que ocorre na subjetividade; enquanto no *abstraktes Recht* a consciência apenas se revê numa parte do que tem diante de si (a propriedade) – e isso significa que o seu conceito se lhe aplicava apenas parcialmente. Agora, na *Moralität*, o conceito começa a adquirir a sua plena realização – pois já é preenchido com determinações que não são estritamente subjetivas. Há, portanto, um alargamento da esfera da subjetividade, que faz que a consciência deixe a abstração e caminhe cada vez mais para a sua concretização. Ou seja, a consciência começa a adquirir uma melhor compreensão de si mesma; ela compreende que há uma parte de si que não pode colocar imediatamente sob o seu domínio).

A forma de existência da vontade subjetiva (o direito da vontade subjetiva ou direito moral) tem, por isso, de ser completamente diferente do *abstraktes Recht*. A vontade subjetiva tem de se ver num objeto que realmente se lhe adegue – algo que não acontece com a propriedade, que apenas se adequa à vontade particular (ainda abstrata).

Entramos agora num novo movimento semelhante ao *abstraktes Recht* e teremos de qualificar como abstrato o primeiro momento da vontade subjetiva (o momento em que ela é imediatamente para si e distinta do em-si): aí a vontade subjetiva ainda não se tem a si mesma por inteiro como objeto; ela ainda tem como objeto (ou o seu objeto ainda consiste em) certas determinações com as quais não se identifica. E o exercício que se segue consiste precisamente em fazer dessas determinações também determinações da vontade subjetiva, de modo a retirá-la da abstração em que ainda se encontra e fazê-la ser em e para si.

2.2.2. O processo da ação em maior detalhe

O fim é a determinação específica da vontade subjetiva. Para ser subjetivo, tem de ser restringido como determinação da vontade subjetiva. A vontade subjetiva tem de dar a si mesma um conteúdo, tem de se tornar algo – e, na medida em que o faz (na medida em que dá a si mesma um conteúdo), retira essa determinação da objetividade (nega que esse conteúdo seja um conteúdo que lhe é estranho, precisamente porque é suposto ser um conteúdo seu).

Contudo, nenhum conteúdo pode prescindir completamente de objetividade, sob pena de ser imaginado, ficcionado. É então que o conteúdo que a vontade subjetiva dá a si mesma é colocado por ela no plano objetivo, num movimento que é responsável por a vontade subjetiva ter uma existência que é a sua própria existência.

Já aqui se pode observar, portanto, uma oposição entre a subjetividade e a objetividade das determinações da vontade – oposição esta que é superada (pois, se não o fosse, a vontade não poderia ter uma existência, não poderia encontrar diante de si aquilo que ela mesma é). O fim é a existência imediata da vontade. É esta determinação que a vontade começa por dar a si mesma, mas que também objetiva de modo a dar a si mesma uma existência.

Porque as determinações da vontade são simultaneamente subjetivas e objetivas (são dadas pela própria vontade a si mesma, mas de forma que também podem ser objetivadas – isto é, essas determinações devem também ter uma existência objetiva, e não serem meramente implícitas), a identidade entre essas duas dimensões tem de ser procurada, e não está garantida.

A realização do fim ocorre com a supressão da imediatidade da vontade subjetiva e com a aquisição da dimensão objetiva (a vontade ganha existência, deixando de ser apenas implícita). Mas o resultado desta realização – que é verdadeiramente uma alienação da vontade em si – é uma vontade alheia: a vontade do outro.

A subjetividade é universal porque mantém uma relação com a vontade alheia. A realização do fim ocorre através da ação, que é a explicitação das determinações que a) a própria vontade desenvolve em si mesma, mas que b) tem de separar de si, de modo a colocá-las em conformidade com o seu conceito – e esta separação tem como efeito pôr a vontade em contacto com uma vontade alheia (há uma objetividade criada precisamente através deste movimento de explicitação das determinações subjetivas)⁹².

Para se efetivar, a vontade subjetiva tem de se colocar no plano objetivo, não podendo permanecer na imediatidade (a ação será moral se vontade particular conseguir estabelecer uma relação de união com uma vontade alheia). Mas essa missão pode ser falhada – caso em que a ação será imoral ou, mais rigorosamente, nem terá sido levada a cabo uma verdadeira ação (a vontade subjetiva não se encontrará completamente realizada, não terá diante de si uma vontade alheia com a qual esteja em relação). Estas hipóteses integram-se ambas no âmbito da subjetividade da vontade.

Em primeiro lugar, há que notar que a criação do objeto é planeada pela vontade subjetiva. É ela que projeta um objeto diante de si ao preparar-se para realizar o fim. No entanto, embora o objeto venha a ser independente, como foi projetado pela vontade subjetiva, esta fica sempre ligada a ele (é responsável por ele). O fim, mesmo que acabe por se efetivar numa vontade alheia, não deixa de ser o fim da vontade subjetiva. Embora o ato venha a estabelecer um contacto com outra vontade, não deixa de ser um ato meu (é precisamente o elemento que teve início em mim).

⁹² A única relação de contradição (porque é contradição que está aqui em causa) com uma vontade alheia (que é alheia precisamente devido a essa contradição) que tínhamos visto até aqui surge no crime – e é por isso que se pode já incluir o crime na vontade subjetiva.

Uma das componentes da existência do ato é, portanto, o planejamento e a permanente ligação que manterá com a vontade subjetiva. Mas esta componente é ainda abstrata – e, se a ação não envolvesse mais do que isto, não seria uma ação concreta ou determinada. Este é o elemento imediato ou abstrato da vontade subjetiva. O conteúdo particular da ação, que é o segundo elemento da sua existência, prende-se com a intenção (“*die Absicht*”⁹³) e o bem-estar (“*das Wohl*”⁹⁴).

O plano existe em qualquer ação, mas não é o elemento que faz que ela tenha as particularidades que efetivamente tem; enquanto a intenção é o querer da vontade que engloba todas as minúcias que a ação efetivamente tem.

A outra grande diferença em relação ao projeto é que, na intenção, a ação que está prestes a ser executada ou em fase de execução já é conhecida do agente; já se ultrapassou a fase do mero planejamento – de modo que já se está num passo mais avançado da realização da vontade subjetiva. O direito da intenção é a componente de existência desta vontade que, embora ainda universal, porque ainda não se prende diretamente com um conteúdo determinado, já é responsável por atribuir ou conceder a esta vontade uma forma real.

O outro elemento do conteúdo da ação (o direito concreto da vontade subjetiva) é a satisfação que a ação traz ao agente (ou a satisfação concreta que o agente alcança com a realização da ação). A ação não é só existente enquanto intenção, mas também enquanto bem-estar ou satisfação (esta é a componente mais particular da vontade subjetiva). Eu não realizo o fim apenas porque quero (imparcialmente) realizá-lo, mas também porque esse fim me trará satisfação (porque tenho interesse particular na sua realização). É esta componente da vontade subjetiva que explica que o agente tenha desejos, interesses, paixões – não sendo apenas uma pessoa abstrata. Estas duas componentes (intenção e interesse) são contraditórios. Mas são também unidas através dessa contradição (dissolvem-se um no outro e conservam-se mutuamente).

A partir do momento em que a vontade subjetiva adquire uma existência particular (um interesse) essa mesma vontade tem-se a si mesma como objeto (num outro); ela mesma é para si, mas também em si, existindo dessas duas maneiras. Ao realizar o fim, que é o seu fim, a subjetividade realiza-se a si mesma; dá a si própria uma existência, que é constituída pela particularidade (o elemento do interesse – bem-estar ou satisfação).

Enquanto existente dessa forma, a subjetividade encontra-se objetivada; de maneira que é um outro para si própria (um outro que, necessariamente, a nega, na medida em que é um outro, mas que, apesar dessa negação, não deixa de ser ela mesma, pois é a *sua* objetivação; é ela própria enquanto realizada). A vontade, enquanto subjetividade, tem de retornar a si a partir da sua explicitação. Ela é remetida de

⁹³ G. F. W. Hegel, *Grundlinien...*, §119, p.223.

⁹⁴ Ob. cit., §123, p.230.

novo a si, porque o objeto com o qual se confrontou é ela mesma (ela identifica esse objeto consigo mesma). Nessa identidade que estabelece com algo que é, contudo, diferente de si, a subjetividade fortifica-se e inclui em si mesma o que é diferente de si (num movimento igual ao que se havia produzido na injustiça e no crime e que deu lugar à subjetividade).

A subjetividade é agora ela mesma e o outro (é universal⁹⁵). Enquanto subjetividade realizada, os momentos do conceito da vontade (subjetividade ainda não realizada) e vontade particular (forma da existência da subjetividade) deixam de ter pertinência como momentos independentes e apenas podem ser referidos como momentos espirituais, que só diluídos um no outro (ou unidos um ao outro) têm a sua verdade; depois de passarem pela mediação (depois de se relacionarem um com o outro de forma a unirem-se), esses momentos são o Bem e o *Gewissen*.

2.2.3. O Bem (“*das Gute*”⁹⁶)

O Bem⁹⁷ é a unidade de todos os elementos que vimos até agora; é a vontade em e para si. Nele, é conservada a imediatidade de ter a vontade particular na coisa, a contingência do conteúdo da vontade objetivada e os elementos particulares presentes na subjetividade da vontade (a procura do bem-estar). O Bem é a totalidade destes momentos – cada um deles como superado, nenhum deles de forma independente. A particularidade encontra-se incluída nesta Ideia, mas não como momento essencial. O *Gewissen* já não é a simples subjetividade que tem apenas o seu conceito para realizar (que tem um conteúdo ainda não exteriorizado) – trata-se antes da subjetividade complexificada, que tem diante de si a sua própria realização, que sabe ser a sua essência e que toma como tal (o Bem é para ela o essencial). O Bem é aquilo com o qual tem de estar em concordância – concordância essa que apenas se consegue através da ação (da colocação da subjetividade no plano objetivo).

A subjetividade não é automaticamente o Bem, mas o Bem é essa mesma subjetividade enquanto objetivada e, portanto, enquanto universal; o universal realizado desta vontade é o Bem (uma subjetividade objetiva, e não a subjetividade abstrata do conceito). A Ideia do Bem é a verdade da vontade e, enquanto a ignorar, continuará abstrata, afastada do seu verdadeiro ser.

⁹⁵ Ob cit., §128, p.241.

⁹⁶ Ob. cit., §129, p.243, G. F. W. Hegel, *Philosophie des Rechts – Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*, p.102, G. F. W. Hegel, *Naturrecht...*, p.286, G. F. W. Hegel, *Die “Rechtsphilosophie” von 1820 zusammen mit Hegels Vorlesungsnotizen (1821 – 1825)*, p.464, G. F. W. Hegel, *Philosophie des Rechts. Nach dem Vortrage des Herrn Prof. Hegel im Winter 1822/23*, p.407, G. F. W. Hegel, *Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschrift K. G. v. Griesheims 1824/25*, p.345.

⁹⁷ Para um paralelismo com Kant, J. Hyppolite, *Genesis and....*, pp.144 – 153.

O exercício concreto que a vontade realiza para abandonar a sua subjetividade e se tornar objetiva culmina no *Gewissen* e no Bem, como objeto dessa consciência – que é, contudo, ela mesma. O ponto mais avançado (mais verdadeiro) da *Moralität* é, portanto, aquele em que a subjetividade não se concebe como particular, mas como universal, e as figuras em que os dois polos surgem são o *Gewissen* e o Bem. Aqui, a liberdade não tem uma existência particular (e, portanto, abstrata), como tinha na propriedade e no bem-estar, antes tem o seu verdadeiro objeto.

Para ascender a este patamar mais elevado, a subjetividade tem de perceber que o seu objeto (e, portanto, ela mesma) é universal e tem de dar a si mesma esse objeto. Ao fazer isto, tornar-se-á *Gewissen*; porque dar a si mesma este objeto universal significa realizar-se a si mesma como universal; o *Gewissen* é já o Bem e sabe que o é (saber este que implica realização).

Aquilo que o indivíduo é, na verdade, é aquilo que ele se deve tornar (que é o Bem, o universal – daí a obrigatoriedade do dever, que deve ser cumprido por dever). Não há uma realização do indivíduo que não seja a realização do Bem; qualquer outra realização será uma quimera, um falhanço de realização (se o indivíduo se vai realizar, tem de se realizar como Bem ou não se realiza de todo).

Quando o Bem surge como dever, ainda não está realizado: apenas requiere realização, ainda é abstrato. O dever é a forma através da qual o Bem se faz sentir na vontade individual, como sua essência (porque é isso que ele é). Mas, como dever, o Bem ainda não tem conteúdo – e, portanto, o dever nunca é concreto; mas, assim que se torna concreto, deixa de ser dever. A consciência sabe que o dever é a sua essência. Mas, como é uma essência ainda abstrata, a identidade que ela estabelece com o dever é uma identidade sem conteúdo, que não lhe traz realidade – apenas a incita a superar essa identidade vazia e a tornar-se real.

É a reflexão da particularidade em si mesma a partir do Bem (a partir da objetividade que compreende ser ela mesma como outro) que a torna *Gewissen*. O elemento fundador do *Gewissen* é, portanto, essa auto-compreensão que consiste em a subjetividade passar a saber que é a objetividade, e não somente bem-estar particular. A consciência compreende aqui o poder da negatividade que se estabelece entre ela e o seu objeto – e isso fá-la ascender a uma perspetiva mais elevada). O *Gewissen* é consciência universal; sabe que a sua particularidade não se encontra desligada da particularidade dos outros, mas que todos constituem o seu próprio ser mediante a negatividade (a consciência integra no seu ser a contraditoriedade).

Não há uma saída para um exterior, mas uma compreensão desse plano que agora se sabe não ser exterior (não ser originalmente separado). Essa separação, que à primeira vista parece absoluta, é precisamente aquilo que une interior e exterior num só (a *Sache selbst*, a particularidade da vontade com a sua universalidade, a subjetividade com a objetividade). O bem-estar dos outros é também o meu bem-estar, mesmo parecendo ser um bem-estar diferente, alheio.

No entanto, a consciência acaba por ir buscar conteúdo ao exterior (que não é nenhum exterior): à

Sittlichkeit. Mas depois de se compreender a si mesma como universal (depois de alcançar a compreensão ou certeza de si mesma como tal, e não apenas como particular), qualquer conteúdo que receba no seu interior recebê-lo-á como verdadeiramente seu: não como algo dado de fora, mas como algo que ela própria realiza.

Se considerarmos a *Moralität* separada da *Sittlichkeit*, o conteúdo que temos é apenas satisfação ou bem-estar vazio (é apenas uma forma), de modo que ainda estamos perante uma existência abstrata da liberdade. Ou seja, estamos perante um direito que, embora mais concreto do que o direito da propriedade, é ainda abstrato. A grande diferença entre os dois reside na universalidade deste – a satisfação não é apenas a de um indivíduo particular, mas a satisfação global, embora ainda não tenha um conteúdo para além disso.

Se a *Moralität* fosse o termo do processo, a atitude em relação ao mundo exterior seria apenas negativa ou de destruição. Todo o conteúdo, por não se adequar à abstração do Bem (e, portanto, por não ser um conteúdo no qual a vontade se possa encontrar enquanto objetiva), não é pura satisfação, mas sempre algo mais determinado, e teria de ser eliminado. A consciência estaria então a negar a objetividade; ou seja, a consciência estaria a pender de novo para a particularidade e a esquecer a universalidade.

2.2.4. A possibilidade do Mal (“*das Böse*”⁹⁸)

Ao tentar dar cumprimento ao Bem abstrato, a consciência acabaria por estar, na verdade, a colocar-se a si mesma, como particularidade, no lugar do Bem, e a aniquilar aquelas que são também as determinações do Bem. Estaria a atuar erradamente, por não ter sido capaz de compreender o verdadeiro conteúdo (não só a forma) do Bem (i.e., de si mesma enquanto universal). Assim, na *Moralität*, mantém-se sempre a possibilidade do Mal.

A subjetividade, precisamente por ainda não haver compreendido o universal realizado como universal com conteúdo (verdadeiramente objetivado), antes o considerar apenas como um objeto formal (a satisfação), vê-se obrigado a eliminar quaisquer outras determinações objetivas. Nessa eliminação, corre o risco de ser má, por dar um conteúdo demasiado particular ao objeto (pinta o Bem com as suas próprias cores).

Ao ter diante de si o universal objetivado, embora ainda sem conteúdo (só formal), a subjetividade, mesmo percebendo que esse universal é ela mesma, pode continuar a concentrar-se mais na oposição (no facto de o objeto surgir precisamente como tal: como algo diferente de si enquanto vontade particular). Pode, portanto, focar-se nessa desconformidade, entender o dever de maneira adulteradora,

⁹⁸ G. F. W. Hegel, *Grundlinien...*, §139, p.261.

falsificadora. A consciência entenderá o Bem como uma negação do seu bem individual e, em vez de dar o salto para a universalidade, tenderá a modificar o dever de tal forma que ele corresponda mais aos seus interesses e desejos.

Seguir o Bem será, pelo contrário, não considerar esse objeto como uma restrição da particularidade, mas como uma oportunidade para se pôr em concordância com a sua verdadeira essência – o que implica dar o salto para o universal. Fazer o Mal é evitar esse salto e retroceder no progresso da *Moralität*. A consciência pode querer realizar-se completamente ou ficar só pela metade (caso em que continuará a ver-se apenas como particular).

A inseparabilidade do Bem e do Mal prende-se com o facto de a objetividade surgir à consciência inevitavelmente como outro. E essa identidade entre subjetividade e objetividade implica sempre uma relação atentatória das duas partes: a subjetividade, habituada a considerar-se como exclusivamente subjetiva, sente-se agredida ao realizar o Bem, pois essa realização implica a perda da sua exclusividade e, por isso, pode desencadear uma reação a esse movimento e praticar o Mal.

Ou a vontade dá lugar ao movimento da identidade e esquece o que a contradição ou oposição, também presente, exige da particularidade; ou então foca-se mais neste último movimento (na dimensão contraditória presente no dever) e dá lugar, de facto, à reação atentatória do Bem. Não poderia haver identidade entre o objeto e a consciência se não houvesse também a contradição entre os dois (pois só duas coisas diferentes se podem tornar idênticas: se podem fundir). O Bem e o Mal estão inevitavelmente ligados.

O Bem substitui-se ao direito como existência da liberdade e a transição para a *Sittlichkeit* faz conciliar estas suas primeiras existências; na primeira, a vontade encontrava-se a si mesma diretamente (sem qualquer mediação); e, na segunda, já se encontra como o que é diferente de si (como negada e refletida em si a partir dessa negação).

A terceira fase supera as visões parciais tanto da primeira fase como da segunda. A vontade tem existência em algo que é tanto ela mesma como diferente de si (o que é alcançado com a terceira fase é a identidade verdadeira que faltava alcançar por meio da contradição). A identidade conseguida na *Moralität* é apenas formal, porque não atinge as determinações positivas que até então pertenciam ao exterior. É alcançada apenas uma identidade formal que coloca como outro – que eleva a universal – as determinações internas (a satisfação ou bem-estar). O que faltava fazer (e é agora feito) é operar uma identidade de conteúdo, que consiste em fazer também das determinações exteriores determinações minhas – para, assim, me elevar a uma universalidade positiva.

Aquelas determinações com que contacto (e a respeito das quais parto do princípio dogmático de que são exteriores) têm de ser tornadas minhas, sob pena de o Bem estar a ser cumprido de forma apenas abstrata. O que o dever exigia era a identidade entre interior e exterior, porque essa era a única maneira de realizar as determinações internas e porque a vontade particular (o interior) não é apenas afirmada

(não está apenas em harmonia com as determinações positivas, como na propriedade), mas é também contrariada por certas determinações – o que leva precisamente a compreender que o interior não é apenas interior (ou, noutros termos, que a vontade não é apenas particular, mas também externa ou objetiva e, portanto, universal).

Como universal que é, a vontade apenas pode ter uma existência que envolva determinações que também negam a sua particularidade (a par com aquelas outras que se encontram em harmonia com a sua particularidade). O facto de estarem incluídas determinações opostas numa mesma forma com que a vontade se depara levará a que a vontade se identifique com essas determinações opostas e alcance concretude (haverá uma adoção do conteúdo exterior como interno).

2.2.5. Passagem da *Moralität* para a *Sittlichkeit*

Na *Moralität* o conteúdo ainda era exclusivamente particular (apenas a forma era universal); a falta de determinações do Bem fazia que a vontade tivesse de preenchê-la com as suas próprias determinações. Essa ausência de determinações positivas explica-se pelo facto de, nesta *Moralität*, ainda não se ter dado uma identidade completa ou integral entre as determinações objetivas e as determinações subjetivas. A subjetividade universalizava as suas próprias determinações e o Bem (que era o resultado dessa universalização) envolvia apenas, quanto às determinações objetivas que não se conciliavam com as subjetivas universalizadas, uma rejeição ou aniquilação (que, por sua vez, se explicava pela contradição que a vontade ainda mantinha entre a subjetividade e a objetividade, não no que diz respeito à forma, mas quanto ao conteúdo).

Essa contradição ainda não tinha sido superada. Isso só sucede no âmbito da *Sittlichkeit* (o único conteúdo que a vontade tinha até então era o conteúdo que concordava consigo: a propriedade). Aquilo com que agora passa a identificar-se é um conteúdo que a contraria, que não a reflete imediatamente, mas apenas mediante negação. Se bem que na *Moralität* já haja uma forma em e para si (e a satisfação seja tanto particular como alheia), o conteúdo ainda é algo somente para si. Na *Sittlichkeit* também o próprio conteúdo é em si, um outro ou alheio (não apenas a propriedade privada). Só assim fica completa a Ideia da vontade; a vontade é agora Ideia, não só quanto à forma, mas também quanto ao conteúdo.

O Bem é a objetivação ou independentização das determinações subjetivas; ele é feito pela consciência a partir de si mesma⁹⁹. É por isso que, na *Moralität*, o Bem é ainda um Bem imediato, não realizado; nele, a vontade está diante de si, mas antes de forma que ainda não o considera

⁹⁹ “Wie das Gute seinerseits nur im subjektiven Willen die Vermittlung hat, durch welche es in Wirklichkeit tritt”; G. F. W. Hegel, *Grundlinien...*, §131, p.244.

realmente como outro, como objeto, mas como algo no qual se revê imediatamente, mesmo de forma imperfeita. Pois o Bem já surge como outro no que toca à sua forma, só não no que toca às determinações que o preenchem.

Aliás, a consciência que está diante o Bem é o *Gewissen* e ela já inclui em si essa componente de a sua forma (a satisfação) ser universal, e não meramente particular. No Bem, o *Gewissen* revê-se por completo. É, aliás, por isso que é Ideia, é um com o *Gewissen*. Ao ser incluído na Ideia todo o mundo exterior, o *Gewissen* teria então de ser superado e de surgir outra forma de consciência que seja já determinada universalmente (que não seja um vazio de determinações positivas quanto ao conteúdo – mesmo que universal no que toca à forma).

A vontade que se revê imediatamente na propriedade é a vontade particular. O *Gewissen* é a consciência que tem diante de si o Bem e com o qual também imediatamente se identifica. É, assim, uma vontade que ainda possui apenas determinações positivas particulares (ou não as possui de todo). Estas duas formas de consciência são abstratas; a vontade particular é-o porque ainda não compreendeu o seu carácter universal, o *Gewissen* porque ainda não aplicou a compreensão de que é universal às determinações positivas (que continua a considerar como alheias e como estando somente em oposição a ela).

Perante isto, com o desenvolvimento da Ideia concreta do Bem, que tem lugar na *Sittlichkeit*, é de perguntar porque não há uma consciência que tenha essa ideia perante si e se identifique com ela imediatamente. Isto é: afinal, qual a forma mais avançada de *Gewissen* que inclua já em si (que tenha diante de si e se reveja imediatamente nas) determinações objetivas do mundo exterior? E se não há essa consciência, como se explica uma tal ausência?

Poder-se-ia pensar que a entrada de determinações objetivas afugenta a vontade, o que apenas corroboraria que a vontade que ainda existia mantinha um ponto de apoio muito forte na particularidade (apenas reconhecia como sua a determinação positiva que se encontrasse imediatamente em harmonia consigo e não aquela que a negasse).

Assumindo que, de facto, há uma fuga da vontade, cumpre perguntar, então, o que há de particular nas determinações positivas (no conteúdo ou matéria) que, contrariamente à forma ou determinações formais, não pode ser conciliado com a vontade. Esta parece ser uma dificuldade séria para a demonstração da universalidade da vontade, não só quanto à forma, mas também quanto ao conteúdo. A partir do momento em que não temos uma consciência que esteja perante a Ideia do Bem realizado, como podemos dizer que essa Ideia é uma realidade?

Seria necessário encontrar uma consciência com a forma do *Gewissen* (que se identificasse com o seu contrário no que diz respeito à forma – que continuasse a tomar como seu a satisfação dos outros), mas ao mesmo tempo que deixasse de tomar como sua exclusivamente a coisa que não é negada por ninguém (a coisa onde apenas ela enquanto particular se revê imediatamente). É de exigir uma

consciência que não só se identifique imediatamente com o objeto universal, mas também com a satisfação universal; isto é, uma consciência que saiba que é universal (que se conheça a si mesma como universal por ter diante de si um objeto preenchido com determinações formais).

2.3. A *Sittlichkeit*

As leis e as instituições são conteúdos que se apresentam perante a consciência ou vontade como objetos que negam a vontade particular, mas que o indivíduo consegue, através da mediação da negatividade ou contradição, integrar em si¹⁰⁰. O indivíduo que supera a contradição entre a sua vontade enquanto particular e as leis e instituições é o indivíduo que ascende à sua verdadeira essência, que se põe em conformidade com a sua essência.

Esta conformidade é a retidão (“*Rechtschaffenheit*”¹⁰¹) – e ela implica o abandono da exclusividade da individualidade; pois ao fazer o que se costuma fazer (ao seguir as regras de conduta que encontra no mundo objetivo), o indivíduo está a assumir uma componente que contraria diretamente a sua componente de indivíduo: a singularidade. Agora a vontade compreende que não é apenas aquilo com que se identifica imediatamente (as determinações subjetivas não são as únicas que lhe dão conteúdo), antes é também aquilo com que se identifica apenas mediante oposição (aquilo que, numa primeira fase, parecia ser exclusivamente separado).

A prática habitual da vida ética apenas se consegue com o estabelecimento da identidade com as determinações positivas que, numa primeira fase, violavam as determinações subjetivas (desejos, instintos, etc), porque eram diferentes delas. O indivíduo que segue habitualmente a vida ética é o indivíduo que tem o seu segundo nascimento – o nascimento espiritual.

Agora, a vontade tem a sua existência universal também na positividade ou no conteúdo e já não somente na forma (o indivíduo é também as determinações do mundo exterior, que acaba por se revelar não exterior). A vontade já não tem somente as determinações da satisfação ou da felicidade (do bem-estar), mas também as determinações das leis, das instituições, que são determinações opostas às determinações subjetivas.

O indivíduo já não quer somente a satisfação, tanto individual quanto universal – mas quer também aquilo que não é satisfação. A vontade natural dirige-se a um objeto (que não é propriamente objeto, porque não é diferente dela) e captura-o, consome-o, integra-o completamente em si mesma. No fundo, a vontade natural tem-se a si mesma, e só a si mesma, como conteúdo; os desejos e as inclinações não são senão o direcionamento da vontade para si mesma, a vontade a querer-se a si

¹⁰⁰ A. W. Wood, *Hegel's Ethical...*, pp.199 – 202.

¹⁰¹ G. F. W. Hegel, *Grundlinien...*, §150, p.298.

mesma.

A vontade particular é a esfera da vontade onde mais facilmente se nota isto, porque aqui a vontade não é negada e tudo o que toma diante de si não é diferente de si, mas antes ela mesma (algo onde se vê mediatamente refletida). Ora, quando a vontade a) compreende que não é apenas afirmada (que não é apenas aquilo que tem diante de si imediatamente, mas também aquilo em que só se vê refletida mediatamente, através de contradição), mas, por outro lado, b) ainda não tem determinações positivas em que possa fazer essa experiência (que possa tornar suas ou adaptar para si mediante contradição), a sua única hipótese é tornar as determinações naturais ou subjetivas (que encontra no interior) determinações objetivas (colocando-as no exterior).

O resultado é o Bem, que tem apenas como conteúdo a satisfação ou felicidade. Agora, a vontade quer-se a si mesma enquanto particular e enquanto objetiva, quer a sua felicidade particular e a felicidade dos outros. A inversão que acontece na *Sittlichkeit* consiste no seguinte; tendo surgido determinações, a partir do exterior, com as quais a vontade não se identifica imediatamente, o movimento a fazer terá de ser o inverso (a vontade terá de fazer suas estas determinações que parecem provir do exterior).

No entanto, ainda não é inteiramente compreensível a diferença entre estes dois movimentos. Visto que quer as determinações subjetivas, quer as objetivas são tornadas universais mediante contradição, em que medida se pode dizer que umas sejam subjetivas e outras objetivas? Vendo bem, a verdade tanto de umas como de outras é serem universais – o que é diferente é a forma através da qual se compreende (a própria vontade compreende) que sejam universais. A única diferença parece consistir, então, no facto de, nas determinações subjetivas, a vontade particular se ver imediatamente refletida¹⁰², enquanto nas objetivas isso acontece apenas por via de mediação.

Como no caso das determinações subjetivas a vontade se vê imediatamente refletida, para as conseguir tornar universais, ela terá de as tomar como objeto separado de si mesma enquanto particular; terá, portanto, de aprender a olhar para essas determinações como objetivas – como alheias em relação a si; terá de se separar das suas próprias determinações; caso contrário, nunca conseguiria conceber que os outros tenham desejos que são diferentes dos seus.

No entanto, não é certo se os desejos dos outros nos chegam de fora ou provêm de dentro e são objetivados; pois, se provierem de fora, parecem não ser muito diferentes das restantes determinações positivas; ao estarmos a assumir que as determinações em causa são recebidas imediatamente como

¹⁰² A seguinte passagem descreve esta imediatidade (a forma como a vontade se vê imediatamente no objeto): “insofern die Bestimmtheit der *formelle* Gegensatz von *Subjektivem* und *Objektivem* als äußerlicher unmittelbarer Existenz ist, so ist dies der *formale* Wille als Selbstbewußtsein, welcher eine Außenwelt *vorfindet* (...)”; ob. cit., §8, pp.57 – 58.

desejos individuais, em que a vontade se revê imediatamente, ficamos sem conseguir explicar como é que uma determinação que é recebida como objetiva é automaticamente encarada como uma determinação subjetiva. Isto é, se os desejos são determinações que têm o significado de a vontade se querer apenas a si mesma (se são, portanto, desejos necessariamente particulares), como podem provir do exterior na forma de objeto – visto que isso implicaria automaticamente não serem determinações subjetivas (retirar-lhes o carácter que as distinguia das restantes determinações objetivas e impedir até a distinção entre desejos próprios e alheios)?

Não pode haver desejos imediatamente recebidos como outro (como alheios) – o que significa que os desejos não são, de facto, determinações objetivas. Mas, se forem determinações subjetivas, a vontade tem, de facto, de as universalizar: tem de colocar os seus desejos como desejos do outro – e assim torna-se difícil compreender como a vontade, afinal, chegou a saber que a sua essência é não ser apenas particular, mas também negada e, portanto, objetiva. Se esse conhecimento não foi alcançado por a negação ter simplesmente ocorrido¹⁰³, então como se explica que esse conhecimento tenha sido alcançado de todo?

O problema é mais um problema de compreender por que ponto se começa a análise filosófica, pois pode muito bem suceder que a vontade seja universal, e saiba que é universal (tenha diante de si objetos ou determinações que compreende serem universais), mas o que ainda fica por decifrar é o processo através do qual tudo isto acontece¹⁰⁴. Para tentar encontrar uma resposta que explique adequadamente a universalização da vontade, procuraremos, nas páginas que se seguem, desenvolver uma interpretação da *Sittlichkeit* como um processo de gradual independentização do objeto que é a própria vontade (de sorte que o que está em causa é, na verdade, um alargamento da esfera da vontade).

II. O processo de independentização do objeto

1. As *Grundlinien*

1.1. A Família

¹⁰³ Se a negação ocorreu e foi ela que conduziu a esse autoconhecimento da vontade como universal, então como se explica que essa negação tenha ocorrido por outra forma que não seja através de desejos, instintos ou impulsos alheios, que se colocaram diante da vontade precisamente como tais? Se as determinações subjetivas são determinações nas quais a vontade se revê imediatamente (e, portanto, se numa primeira fase da análise, a vontade tem apenas determinações subjetivas), como pode ser negada de forma a adquirir a compreensão de que é universal?

¹⁰⁴ Pode nem haver um processo e a vontade fazer tudo instantaneamente; nesse caso, o único processo a apresentar é um processo puramente teórico de explicitação filosófica da forma como se sabe tudo isto.

Na Família, a consciência toma como outro aquilo com o qual se identifica imediatamente. Há uma imediata identificação com um objeto que não deixa de ser verdadeiro por isso. Este é o efeito contraditório do amor, que deita abaixo uma eventual distinção entre determinações puramente subjetivas e determinações puramente objetivas. Agora estão em causa determinações objetivas que, no entanto, são imediatamente recebidas pela consciência como próprias – o que constitui indício de que a vontade já não se vê como particular, mas como universal.

Dentro da Família há também um movimento espiritual que tem os seus momentos no casamento, na propriedade familiar e na educação dos filhos. O primeiro momento é o de maior imediatidade. Há uma identificação quase inteiramente imediata (quase sem oposição) com as determinações que a consciência tem diante de si – mas que, precisamente por estarem diante da consciência, já têm de comportar algum grau de objetividade. Está em causa um imediato ver-se a si próprio no outro (a vontade imediata de união ou identificação com outro ser distinto).

A Família é uma só pessoa, pois cada membro familiar concebe-se imediatamente como tal, como um todo; e, como pessoa única que é, tem também a sua existência na propriedade. O segundo momento da Família é, portanto, aquele em que ela se torna explícita. Aqui, a consciência tem a mesma forma existencial que na propriedade individual – com uma diferença de conteúdo, pois a propriedade familiar não é uma coisa (uma determinação) na qual a vontade se reveja imediatamente, antes só mediante contradição.

A autoconsciência ainda não entrou na *Sittlichkeit*. Na Família ainda não há uma consciência a contemplar um objeto perfeito – esses dois polos ainda não alcançaram o seu estado de maior diferenciação. A consciência é consciência imediata de um objeto e o caminho que se percorrerá desde esta união até à *bürgerliche Gesellschaft* é uma forma para “despegar” esses dois polos e levar a *Sittlichkeit* ao seu momento de maior coerência – que é aquele em que a consciência concebe verdadeiramente o objeto como outro, como uma unidade verdadeiramente distinta de si.

Para chegar a esta separação entre consciência e objeto, temos de passar por uma primeira tentativa de separação do objeto, que ocorre com a propriedade familiar. Esta propriedade já é, de certa forma, encarada como distinta da Família, mesmo que essa distinção não implique uma separação completa entre consciência e objeto (pois o objeto aqui não é senão a forma de existência da Família).

A imediata identificação com um objeto alheio que se dá na Família¹⁰⁵ revela que, nesta esfera, a

¹⁰⁵ Vemos na seguinte passagem alguns elementos que indicam que na Família já estamos, de facto, perante o início da revelação do objeto como independente: “Weil die Ehe nur erst die unmittelbare sittliche Idee ist, hiermit ihre objektive Wirklichkeit in der Innigkeit der subjektiven Gesinnung und Empfindung hat”; (sublinhados acrescentados) G. F. W. Hegel, *Grundlinien...*, §176, p.329.

consciência a) não é uma consciência particular, que se compreende como exclusivamente afirmativa e como aniquilando tudo aquilo com que não se identifica, mas, por outro lado, b) também não é uma consciência que tem perante si um verdadeiro outro (algo verdadeiramente distinto de si), pois, caso contrário, não se identificaria de forma imediata com esse outro. Há uma consciência que é tanto individual como universal. O membro familiar não se concebe como indivíduo separado, mas sim como membro de um todo – estatuto no qual está incluída a individualidade (não se trata de um todo indistinto, mas de uma mónada ou parte desse todo), mas também a universalidade (não é um indivíduo isolado, mas um indivíduo que só é tal por estar incluído no todo familiar).

Na Família, nem a individualidade nem a universalidade são perfeitas. Mas para que esta esfera possa ser vista dessa forma, tem de incluir em si 1) um momento de pura imediatez, em que a vontade se identifique imediatamente com as determinações objetivas que tem diante de si (o matrimónio), 2) um momento em que se identifique imediatamente com uma coisa na qual tem existência enquanto direito (a propriedade familiar), e 3) o momento da educação dos filhos, que é onde a união dos pais tem a sua existência (quando os filhos se tornam pessoas individuais, capazes de manter propriedade e de constituir outras famílias, a Família cessa). A desintegração da Família dá lugar a outras famílias que terão de manter relações entre si como pessoas independentes.

Devemos tomar a desintegração da Família como o momento em que, dentro do movimento espiritual em causa, se dá uma alienação tão forte que a unidade ou imediatez não se mantém; esse movimento de alienação já tinha sido operado na propriedade familiar, mas aí ainda não se tinha dado a rutura, porque a união do matrimónio ainda conseguia que o espírito da Família retornasse da sua alienação e voltasse a si mesmo. No entanto, com a educação dos filhos e aquisição de personalidade por parte destes, a união familiar perde a sua existência objetiva – e o novo movimento de alienação que o Espírito agora executa já não é contrabalançado com o matrimónio; mas dá-se realmente a rutura necessária para o levar à sua alienação na *bürgerliche Gesellschaft*.

O Espírito que está em si na Família encontra-se para si, existente, na *bürgerliche Gesellschaft*. A individualidade desprende-se da união em que estava com a universalidade e torna-se uma verdadeira individualidade. Enquanto, na Família, a consciência se identifica imediatamente com as determinações que se encontram diante de si (e que já comportam algum grau de objetividade), na *bürgerliche Gesellschaft*, a consciência tem também diante de si determinações objetivas, mas que a negam, que encara propriamente como outro diferente de si; de modo que a identificação com essas determinações apenas poderá ocorrer mediante contradição (a consciência terá de compreender que ela mesma é essas determinações que não concordam consigo imediatamente).

1.2. A *bürgerliche Gesellschaft*

Na *bürgerliche Gesellschaft*, a vontade tem-se a si própria diante de si e quer-se a si mesma (quer obter a satisfação, a identificação com as suas próprias determinações). Mas tal já não é possível de forma imediata, porque agora a vontade singular está dependente dos outros para poder ser individual¹⁰⁶.

Os desejos e necessidades do indivíduo apenas podem ser satisfeitos com a colaboração e relação com vontades alheias. A vontade apenas pode ser individual se for também universal; o indivíduo tem de manter uma relação, tem de se identificar também com vontades que são diferentes da sua e que com ela conflituem. Assim, as vontades dos outros são, para o indivíduo, determinações objetivas, com as quais não estabelece um contacto imediato.

O quadro que está traçado na *bürgerliche Gesellschaft* é uma complexificação ou desenvolvimento daquele que foi traçado no *abstraktes Recht*¹⁰⁷; é demasiado simplista considerar que explicamos bem a sociedade através da propriedade e do contrato, onde cada pessoa se encontra imediatamente no objeto que tem diante de si (onde a vontade se identifica de forma imediata com as determinações que toma diante de si e que, por isso, são determinações meramente subjetivas).

Este quadro é simplista porque, na verdade, a sociedade não é um mero conjunto inarticulado de átomos¹⁰⁸. O indivíduo não se basta a si próprio. De facto, precisa do contributo de todos os outros. Pois só esse contributo permitirá a construção de um sistema em que, através do trabalho individual, todos consigam prover às suas necessidades e carências, não diretamente, mas em articulação com o trabalho dos outros.

Esta articulação revela que o indivíduo integra em si determinações que lhe são estranhas (os outros, o seu trabalho, os seus desejos e carências), mas sem as quais não haveria um sistema coletivo de trabalho e, portanto, o indivíduo não poderia utilizar os benefícios do trabalho alheio para proveito próprio.

¹⁰⁶ Como refere Henri Denis, a plena afirmação da individualidade é um momento imprescindível no Espírito objetivo, pois se os homens não pudessem prosseguir livremente os seus interesses, não se uniriam numa universalidade. H. Denis, “Société...”, p.55.

¹⁰⁷ Na *bürgerliche Gesellschaft* teremos, na verdade, o momento em que a esfera do *abstraktes Recht* obtém a sua existência: “Es ist aber diese Sphäre des Relativen, als *Bildung*, selbst, welche dem Rechte das *Dasein* gibt”; G. F. W. Hegel, *Grundlinien*, §209, p.360.

¹⁰⁸ Na *Encyklopädie*, toda a variedade e interdependência presente *bürgerliche Gesellschaft* é retratada pela expressão “das System der Atomistik” em G. F. W. Hegel, *Encyklopädie...*, §523, p.321. Ainda para salientar a diversidade evidente neste momento, veja-se a seguinte passagem: “der Weg der Vermittlung, durch welche ihre Pflichten als Ausübung und Genuß von Rechten an sie zurückkommen, bringt den Anschein der Verschiedenheit hervor, wozu die Weise kommt, in welcher der *Wert* bei dem Austausch mannigfaltige Gestalten erhält, ob er gleich an sich derselbe ist”; G. F. W. Hegel, *Encyklopädie...*, §486 *in fine*, p.305.

No final da *Moralität*, vimos que a vontade passa a ter diante de si um objeto verdadeiro (algo diferente de si mesma) – mas um objeto apenas formal. Agora, na *Sittlichkeit*, esse algo ganha conteúdo. Na Família, esse conteúdo é um todo ainda não completamente objetivado (um todo que contém determinações individuais e universais misturadas). Na *bürgerliche Gesellschaft*, incluindo determinações individuais bem distintas, torna-se completamente real.

Analisando em termos alargados, podemos dizer que estamos perante o preenchimento com conteúdos daquele objeto que, na *Moralität*, se desenhou perante a consciência apenas de modo formal. Todos os conteúdos em causa nesse preenchimento são determinações objetivas; pois o objeto é algo distinto da consciência, com o qual ela não se identifica imediatamente (porque vê-o como outro e tem de se identificar com ele apenas mediante contradição).

Contudo, esse objeto que a consciência permite agora que absorva todos os conteúdos que considerava externos contém, precisamente por isso, uma grande vastidão de determinações. Entre elas contavam-se as determinações familiares (que são as que a consciência tem maior facilidade em fazer suas devido à imediatidade da união proporcionada pelo amor¹⁰⁹). Mas também se encontravam aí as determinações da *bürgerliche Gesellschaft*, que são as que exigem maior mediação (o que a consciência tem diante de si na sociedade são determinações completamente objetivas – isto é, os outros e as suas necessidades, que a consciência considera essencialmente como determinações verdadeiramente distintas dela própria).

O objeto que a consciência toma na *Moralität* (o Bem) mostra agora toda a sua riqueza; podemos dizer que ele se desenrola perante a consciência – e, dessa forma, passa por várias fases de desenvolvimento. Se quisermos, ele não se torna um objeto perfeito logo na *Moralität*, nem sequer no início da *Sittlichkeit*, mas é aos poucos que se revela tal. Ainda não sendo um objeto perfeito na Família (por aí as determinações ainda surgirem com um certo grau de imediatez – com um grau reduzido de objetividade), só na *bürgerliche Gesellschaft* esse grau de objetividade atinge o máximo (aqui o objeto torna-se perfeito, pois nele a consciência compreende um outro completamente distinto de si).

O momento último da *Sittlichkeit* será, então, o momento em que se der a identificação da consciência com o objeto que, na *bürgerliche Gesellschaft*, se revelou perfeito. Aí, estamos perante um momento de completa oposição entre a consciência e um outro – oposição esta que terá de ser superada, operando-se uma identificação com esse objeto que se revelou perfeito.

A alternativa à visão acabada de referir passará por considerar que essa identificação que a consciência opera com o objeto está, na verdade, a ocorrer ao longo de toda a *Sittlichkeit*. A receção

¹⁰⁹ Essa imediatidade, no entanto, não lhes retira o estatuto de determinações objetivas, apenas as torna mais difíceis de compreender; a sua objetividade será uma objetividade imperfeita.

de cada novo conteúdo externo como conteúdo do objeto será automaticamente acompanhada pela superação do carácter exterior desse conteúdo (e, portanto, pela superação da oposição que se estabelece logo de início entre a consciência e esses mesmos conteúdos).

De acordo com esta última perspetiva, já na Família a consciência abandonaria a vacuidade com que se apresenta na *Moralität* – deixando de ser um mero sujeito abstrato, para se tornar membro familiar. Na *bürgerliche Gesellschaft*, prosseguindo esse caminho de preenchimento ou concretização, torna-se indivíduo. Ou seja, a identificação mediada pela oposição dar-se-á ao longo de todo o desenvolvimento do objeto, à medida que nele entram determinações que, na *Moralität*, tinham sido travadas pela consciência (em virtude de não se conseguir identificar imediatamente com elas).

Como momento da realidade, podemos considerar que, na *bürgerliche Gesellschaft*, a consciência se encontra completamente separada do seu objeto. Ainda não é, portanto, universal – mas apenas individual (ainda não opera a identificação com o objeto de tal forma que se torne universal)¹¹⁰. Este é o primeiro modo de interpretar a separação entre individualidade e universalidade que é própria da *bürgerliche Gesellschaft*¹¹¹.

Outra possibilidade de interpretação (conforme com a ideia de que a identificação entre consciência e objeto ocorre ao longo de toda a *Sittlichkeit*) passará por considerar que é precisamente por a consciência operar essa identificação com o objeto que é uma consciência individual (um indivíduo), mas que essa identificação pressupõe oposição perfeita – ou seja, pressupõe que o objeto com o qual a consciência se identifica seja um outro completamente distinto dela, de modo que a universalidade que se alcança através dessa identificação permanece distinta da individualidade: essa universalidade não faz cessar a separação ou distinção entre consciência e objeto, mas ocorre independentemente dela.

Podia haver uma imediata identificação, tal como podia haver uma exclusiva separação; mas não seria nem um nem o outro caso que ocorreria aqui; de maneira que tanto separação como identificação ocorreriam independentemente uma da outra. Haveria uma separação e uma identificação, nenhum dos dois momentos anularia o outro, sucederia antes que ambos se condicionariam mutuamente, pois a identificação impediria uma separação completa e uma individualidade exclusiva, e a separação impediria uma universalidade exclusiva.

Ainda acerca desta hipótese interpretativa, há que dizer que o §186 parece dar conta de um

¹¹⁰ Uma das passagens que pode mostrar que a *bürgerliche Gesellschaft* é, de facto, o momento da alienação das *Grundlinien* é a seguinte: “Es ist das System der in ihre Extreme verlorenen Sittlichkeit, was das abstrakte Moment der *Realität* der Idee ausmacht”; G. F. W. Hegel, *Grundlinien...*, §184, p.340.

¹¹¹ Como se diz em §184, haverá apenas uma “totalidade relativa” (“*relative Totalität*”); isto é, uma relação entre individual e universal, entre consciência e objeto, que é uma união ou identificação entre os dois.

desenvolvimento da individualidade que leva à universalidade: ele residiria precisamente no facto de a consciência se separar do objeto e ter o objeto diante de si como um verdadeiro outro que permite a união entre os dois polos, produzindo-se assim a universalização da consciência por esta incluir em si (ou se unir com) aquilo que é diferente dela.

Na *bürgerliche Gesellschaft*, é preciso explicar em que medida o fim egoísta e a riqueza particular representam aquilo que, em matéria de progresso epistemológico do Espírito, corresponde à alienação ou separação de si próprio. Na Sociedade, as determinações objetivas que são recebidas pela consciência são determinações que esta concebe como completamente diferentes de si; no imediato, a consciência não se consegue unir a essas determinações, como ocorre na Família, pelo que essa união terá de ser feita mediatamente: com a superação da contradição.

Essas determinações objetivas da Sociedade são o trabalho e a riqueza dos outros, que são encarados por nós como não sendo a nossa riqueza e o nosso trabalho (e que, portanto, apenas se relacionam connosco como algo alheio, não como algo que nos diz diretamente respeito). No entanto, quando a consciência tem diante de si tais determinações que lhe são diretamente opostas, é obrigada a definir-se por oposição a elas (a oposição implica precisamente essa exclusão do objeto que tem diante de si)¹¹².

Se ainda não houver uma identificação que supere a contradição (se encarmos a *bürgerliche Gesellschaft* ainda sem mecanismos de explicitação da universalidade), então teremos de assumir que, só com base na contradição a consciência se passa a considerar o outro em relação ao trabalho e à riqueza que tem diante de si e que de si expulsa (ou mantém afastados). Se, pelo contrário, essa identificação se der logo (e não for possível encarar a *bürgerliche Gesellschaft* como mero sistema de necessidades), então, na *bürgerliche Gesellschaft*, a consciência estará diante do trabalho e riqueza que considera alheios, mas de modo que, ao considerá-los alheios, já está a identificar-se com eles, elevando-se a um patamar mais elevado (a um patamar espiritual), superando a sua individualidade e tornando-se, portanto, universal.

Deixando por agora em aberto a questão de saber se há um momento específico de identificação ou se essa identificação se dá gradualmente ao longo de toda a *Sittlichkeit*, aquilo que podemos salientar é que se deve rejeitar uma distinção rígida entre determinações subjetivas e objetivas. Será antes de abrir uma distinção entre determinações objetivas imperfeitas (as que estão presentes na Família) e determinações objetivas perfeitas (as que são características da Sociedade). Nestas últimas, a identificação que a consciência opera será verdadeiramente mediada pela oposição; enquanto nas

¹¹² Honneth realça a importância do reconhecimento do outro na *bürgerliche Gesellschaft* como forma de alcançar uma posição própria (os deveres que libertam o indivíduo do peso da indeterminação); A. Honneth, *The Pathologies...*, p.52.

primeiras, essa identificação, apesar de mediada, tem ainda um grau de imediatidade (pois faz-se ainda através do sentimento e do amor, que são formas de identificação com determinações propriamente subjetivas).

O momento da realidade ocorre propriamente na Sociedade, pois é aí que a consciência toma para si um outro que não ela (um objeto perfeito). É na Sociedade que a consciência se tem a si mesma como objeto (que é completamente para si). Todo o percurso traçado desde a *Moralität* até aqui é um percurso através do qual a consciência se separa de si mesma e se começa a tomar a si mesma como objeto (i.e., se objetiva). Tal processo alcança a sua completude na Sociedade.

1.2.1. O Sistema de Necessidades

O movimento espiritual que tem lugar na esfera da *bürgerliche Gesellschaft* articula um momento em que a individualidade se sobrepõe à universalidade. O indivíduo, através do seu trabalho, procura apenas o seu bem-estar. O fim é exclusivamente egoísta – prover às suas necessidades e carências. Mas também há um momento em que a universalidade marca a sua presença. Pois o indivíduo só consegue prover às suas necessidades se tirar partido do trabalho de todos os outros (da mesma forma, também os outros tirarão partido do seu trabalho – o fim pode ser individual, mas o meio é universal). No entanto, este momento de universalidade ainda não é suficientemente forte para fazer o Espírito retroceder da alienação em que se encontra nesta esfera, voltando a si. Por ora, ele apenas inicia esse retorno. A formação (*Bildung*) é precisamente o modo através da qual o Espírito aprende a conciliar a alienação ou individualidade com o retorno a si ou universalidade. É certo que a formação tem a dimensão de dar forma ou existência à vontade (a individualidade). Mas esta é apenas a sua tarefa mais fácil, pois tem a grande ajuda da necessidade natural ou da simplicidade da vontade individual. A função mais difícil e mais importante da formação é conciliar a forma da individualidade com a da universalidade – fazer ver que a procura de satisfação individual não é a única dimensão do Espírito, nem mesmo na *bürgerliche Gesellschaft*. No fundo, trata-se de perceber que a *bürgerliche Gesellschaft* entendida estritamente como a dimensão da alienação do Espírito não é uma esfera fechada, antes tem de ser conciliada com os outros momentos da *Sittlichkeit*, ou com as dimensões que esses outros momentos revelam (isto é, com a universalidade, que na *bürgerliche Gesellschaft*, também marca a sua presença na forma de meios para alcançar satisfação individual). A formação também é, portanto, o meio pelo qual o Espírito compreende que não é apenas individual, algo que não é evidente na *bürgerliche Gesellschaft* devido à força do fim particular ou egoísta.

A formação marca a sua presença no trabalho e na dificuldade que ele acarreta, mostrando ao indivíduo que não pode satisfazer os seus fins particulares se não os negar também (não há individualidade sem o seu oposto). Mais concretamente distinguidos, a *bürgerliche Gesellschaft* tem

como momentos 1) a satisfação das necessidades individuais no sistema de necessidades e o retorno a si 2) na *Rechtspflege* e 3) na *Korporation*.

O primeiro é o momento da maior individualidade ou individualidade pura; é aqui que a consciência tem diante de si, num perfeito outro, um objeto completamente distinto de si (e, por isso, é individual). Por seu lado, o segundo é o momento de maior universalidade; na *Rechtspflege* destaca-se a universalidade presente no sistema das necessidades, que ainda tinha apenas estado absorvido ou abafado pelo fim egoísta e, finalmente, na *Korporation* o destaque da universalidade é ainda maior, porque este é o primeiro momento em que se procura unir individualidade e universalidade, tomando-se ao mesmo tempo o interesse particular como interesse comum.

Se tomarmos a identificação da consciência com o objeto como algo que vai acontecendo ao longo de todo o percurso de desenvolvimento do objeto, o sistema das necessidades será facilmente encarado como o momento imediatamente inverso à *Moralität*, em que a consciência tinha diante de si apenas um objeto abstrato e era, portanto, completamente (ou apenas) universal; agora ela é completamente (ou apenas) individual.

Que a consciência opere a identificação com o objeto que se lhe opõe (que é diferente dela) é algo evidente, até porque, como se precisa no §190, a consciência é pessoa, sujeito, mas, nas respectivas esferas (Família e Sociedade) também é membro familiar e cidadão. Todavia, a questão de saber se a consciência assume essas diferentes configurações ao longo do percurso ou só depois de o percurso completo terá de ser devidamente entendida, sendo de afastar a ideia de que estejamos perante um percurso temporal¹¹³.

1.2.2. Os estados sociais

Outro momento do movimento espiritual na *bürgerliche Gesellschaft* – que mostra que a Sociedade não é uma esfera isolada, em que a particularidade é a última fase do Espírito – é a divisão dos estados sociais¹¹⁴. A divisão entre o estado da agricultura, da indústria e o estado universal revela a distinção

¹¹³ O tempo é a forma geral do Espírito, a forma de ele se experienciar a si mesmo, enquanto sobreposição de todos os momentos assinalados ao longo das *Grundlinien* (enquanto sobreposição de todas as configurações que a consciência assume). O percurso em causa é um progresso já feito, mas por que a consciência tem de passar para se conhecer a si mesma. Está em causa um percurso inventado pela consciência, por ser a forma por ela encontrada para se desbravar a si mesma. Ou seja, Espírito já está dado a si próprio desde sempre; mas tem de compreender isso por si mesmo, segundo as suas próprias capacidades e limitações. Ora, uma dessas limitações é a necessidade de analisar isoladamente cada momento seu e a impossibilidade de os abarcar a todos pormenorizadamente de uma assentada.

¹¹⁴ G. F. W. Hegel, *Encyklopädie...*, §527, p.322, G. F. W. Hegel, *Grundlinien...*, §201 e ss, p.354 e ss. Para o

entre a) um momento da imediatez do Espírito (que se identifica imediatamente com o seu objeto), b) um momento em que se separa do seu objeto (considerando-o como distinto de si e só se unindo a ele ao superar essa oposição) e ainda c) um terceiro momento, que representa precisamente essa superação da oposição pela identidade (e em que, portanto, os momentos da individualidade e da universalidade são conjugados).

O primeiro estado não entra na *bürgerliche Gesellschaft* porque o seu trabalho se encontra sempre condicionado pelas condições naturais e também porque não exige tanta reflexão como o estado industrial. Assim, os indivíduos que pertencem a este estado acabam por não se desenvolverem completamente enquanto indivíduos. Neles o Espírito permanece num estado de imediatez e a máxima individualidade que conhecem é a de serem membros da Família e de terem a finalidade de procurar o bem para o todo familiar.

O segundo estado já toma os produtos naturais como meios para a transformação que lhes vai ser impressa, de modo a produzir, ou dar forma, a produtos que irão ser trocados no mercado. O grande objetivo é alcançar a satisfação das necessidades próprias e não apenas o sustento da Família. A liberdade privada é mais destacada neste estado. Pois aqui o homem cria o produto, que é não exclusivamente natural, mas propriamente seu; a consciência tem diante de si aquilo que ela mesma produz. Por isso mesmo, opera uma separação de si própria, tornando-se individual (o produto é um outro – e a união com esse outro só se faz mediante oposição; o que tem como resultado que a vontade seja vontade individual).

Na agricultura, os produtos são dados pela natureza e não formados pelo homem. De modo que neles a vontade não se compreende como individual, mas sim como algo que é indistinto (uma individualidade não distinta da universalidade). A reduzida atividade do pensamento que marca a agricultura é também significativa. Para Hegel, o pensamento é precisamente a atividade de superação da imediatidade da união com determinações ou da diferença em relação a determinações, por forma a alcançar a universalidade. O conhecimento do Espírito é o resultado do exercício do pensamento. De maneira que a vontade, operando o mesmo movimento, não pode ser distinguida do pensamento¹¹⁵. O não exercício do pensamento por parte dos agricultores faz com que permaneçam diante de determinações imediatas. Daí a sua ligação forte à Família, à propriedade e à Natureza.

Por sua vez, o terceiro estado representa a vontade que regressa a si e que se toma quer como

destaque dos estados sociais como momento de universalização (e não como divisões rígidas que impeçam a interdependência necessária num Estado), veja-se S. Avineri, *Hegel's Theory...*, p.108. Henri Denis equipara a função dos estados sociais à da *Korporation* e da *Polizei*: criar uma verdadeira unidade ética, preparando a maior unidade do Estado. Cf. H. Denis, “Société...”, p.63.

¹¹⁵ Cf. G. F. W. Hegel, *Grundlinien...*, §21, p.71.

individual, quer como universal. Este estado tem como tarefa os interesses da Sociedade como um todo. É o estado em que se integram os indivíduos que sabem que os interesses particulares não são apenas opostos aos interesses comuns¹¹⁶.

1.2.3. A *Rechtspflege*

Contudo, os maiores pesos em prol da universalidade são a *Rechtspflege* e a *Korporation*. O que acontece no primeiro momento é que a forma da individualidade que já tinha surgido no *abstraktes Recht* é agora universalmente reconhecida e querida. Os tribunais e os órgãos administrativos protegem essa forma independentemente do indivíduo particular que tem existência nela.

No *abstraktes Recht*, a propriedade é apenas uma determinação na qual a consciência ou vontade se vê imediatamente refletida. Mas agora ela é também uma determinação objetiva: a propriedade dos outros é diferente de mim, não é a minha propriedade; mas ela faz parte do Espírito, porque eu quero que ela seja reconhecida como propriedade do outro; e é através deste querer que o Espírito começa a inverter a tendência de alienação que o conduz à *bürgerliche Gesellschaft*. O direito para mim (abstrato) é a propriedade, o direito em si é a lei.

A importância do costume prende-se com facto de este comportar determinações objetivas que preenchem o Bem abstrato que tinha sido erguido na *Moralität*; os hábitos e as práticas que são seguidas numa sociedade são precisamente esse objeto que é formalmente distinto da vontade particular, mas com um conteúdo também distinto. De sorte que agora a vontade já tem diante de si determinações diferentes de si, não só no que diz respeito à forma, mas também no que diz respeito ao conteúdo. Ao operar a união com elas por meio da superação da oposição imediata, estará a erguer-se ao plano mais elevado (o plano espiritual)¹¹⁷.

Quando acaba por ser legislado, o costume torna-se explícito e surge na esfera da *bürgerliche Gesellschaft* (onde tem uma forma, uma existência). Adquire assim uma componente universal muito vinculada, pois as determinações legais são determinações que não singularizam indivíduos e que

¹¹⁶ Mesmo possuindo este conhecimento claramente definido, estes próprios indivíduos são prova viva disso. Pois trata-se de seres com necessidades particulares – que, contudo, se ocupam dos interesses universais. Neles, a dimensão da alienação do Espírito e a dimensão do Espírito refletido não se excluem somente, antes se conjugam. Para além disso, eles comprovam também que a *bürgerliche Gesellschaft* não é uma esfera fechada, pois já comporta elementos universais.

¹¹⁷ Pippin destaca esta dimensão da filosofia de Hegel para reforçar a defesa de uma moralidade mais “social”, em que os papéis e tarefas a desempenhar em sociedade retiram algum peso da subjetividade e da tarefa que esta tem de levar a cabo de se dar a si mesma a lei. Cf. R. Pippin, *Hegel's Practical Philosophy*, pp.65 e ss.

apenas prescrevem condutas a seguir (condutas que se dirigem aos indivíduos enquanto cidadãos, não enquanto A ou B). O costume é a determinação objetiva ainda imediata, sem existência ou forma. Encontra-se no nível da Família. Nele, a vontade capta-se imediatamente, mesmo sendo uma determinação objetiva (há um certo impulso que, tal como o amor, leva a uma identificação com os costumes de um povo).

Ao serem codificadas, essas determinações ganham existência. E inicia-se, quanto a elas, o movimento do pensamento. Agora, a vontade tem diante de si determinações reais, que toma como sendo diferentes de si e com as quais apenas se pode identificar superando a oposição que agora é imediata. Na legislação, o Espírito adquire consciência de si mesmo; a consciência torna-se universal porque se identifica com o seu oposto (com determinações que a contrariam imediatamente).

A questão que se levanta a respeito da *Rechtspflege* é a seguinte: porque não é ela suficiente para operar a união entre individualidade e universalidade? Na *Rechtspflege* traz-se o *abstraktes Recht* para a esfera da existência (para a *bürgerliche Gesellschaft*)¹¹⁸; todos os casos singulares são tratados como iguais e garante-se que o direito que for violado será restabelecido (está em causa a proteção do direito que impede a vingança privada, porque consegue reafirmar o direito violado sem desencadear nova vingança da outra parte).

A universalização do direito reconhece à propriedade uma função universal, negando-a como um mero objeto em que a vontade se vê imediatamente refletida. Mas as outras componentes presentes na *bürgerliche Gesellschaft* – que são, de resto, as principais novidades (a riqueza e o fim egoísta) – ainda não receberam essa universalização.

A união entre universalidade e individualidade ainda não é total. Ainda não se deu uma verdadeira união entre a consciência e as determinações objetivas que encontra na *bürgerliche Gesellschaft* (a consciência ainda não realizou a inversão e retorno a si própria a partir da alienação). A união que se consegue estabelecer com as determinações objetivas é imediata – não uma união que supere a separação entre ela e essas determinações. Pois essa superação já não pode ser feita através da imediatez, que é a estrutura própria da consciência abstrata ou individual (esta estrutura não tem o poder para atuar sobre a alienação e inverter o movimento feito até à realização).

A universalidade tem de ser uma universalidade mais forte. Ou seja, só um poder mais forte da universalidade poderá contrabalançar o poder igualmente forte da particularidade. Para superar a particularidade alcançada na *bürgerliche Gesellschaft*, é preciso mostrar que esse momento de particularidade não é exclusivo: que o fim egoísta não ocupa todo o Espírito.

¹¹⁸ Como assinala Bobbio, é na *bürgerliche Gesellschaft* que se dá a unidade do direito; aí a publicização que o direito privado sofre (a sua ascensão a um estatuto de maior enriquecimento) torna possível a existência de um sistema jurídico. Cf. N. Bobbio, *Studi...*, pp.59 – 60.

1.2.4. A *Polizei* e a *Korporation*

O que a *Polizei* faz é também uma função de proteção¹¹⁹ (à semelhança dos tribunais) – mas que já não se prende apenas com o *abstraktes Recht*. Há uma tentativa de ver a Sociedade como um todo e proteger a atividade de cada um das atividades dos outros; o propósito é fazer que o exercício dos fins egoístas, do trabalho privado e da procura da riqueza privada não colida com a procura dos fins egoístas dos outros. Já aqui se tenta, portanto, uma universalização do fim egoísta, da individualidade – mas apenas pelo lado da proteção (ou seja, apenas negativamente), pelo que ainda não se dá uma completa harmonização dos fins egoístas.

A falta de consciência da universalidade na Sociedade e a exclusividade com que o fim privado se apresenta à própria consciência significam a completa alienação do Espírito; o objeto que tem diante de si é visto como completamente outro; os indivíduos consideram-se completamente separados uns dos outros e não se identificam com o fim egoísta do outro.

A abstração do universal no sistema de necessidades aponta para uma componente de presença dele – mas, de facto, apenas para uma presença oculta, ainda não manifesta. Ao trabalharem para si, os indivíduos permitem também que os outros adquiram a satisfação das suas necessidades (todos veem as suas necessidades satisfeitas pelo trabalho dos outros, mas essa verdade ainda não foi estabelecida, ou ainda não surgiu perante a consciência).

O momento da identificação com o objeto é o que torna concreta a universalidade. Com efeito, esta não é senão a identificação entre consciência e objeto. Está em causa um ser que é também um fazer (um ser real), pois este ser-o-objeto ou ser-universal não é senão o operar da própria identificação, do próprio movimento de união com o que é estranho; o que, por sua vez, implica a superação do momento da oposição com o objeto. Por esta ordem de ideias, parece ser de responder ao problema levantado acima (o de saber se a identificação com o objeto independente se dá num momento específico da *Sittlichkeit* ou se ela vai tendo lugar ao longo dos vários momentos dessa esfera) da seguinte maneira: mesmo que possa haver uma sobreposição oculta entre universalidade e individualidade (e, portanto, uma identidade entre consciência e objeto) que perpassa toda a *Sittlichkeit*, há, de facto, um momento específico onde essa sobreposição entre os dois poderes (ou identidade entre os dois polos) é tornada manifesta.

¹¹⁹ Aparentemente procurando pensar a absorção da *bürgerliche Gesellschaft* pelo Estado, Avineri atribui a este uma função de assegurar os fins privados dos indivíduos, função esta que seria cumulada com a incorporação da natureza humana (que seria a dimensão do Estado que justificaria o título de Espírito objetivo). Segundo o autor, este seria um bom exemplo de dialética. Cf. S. Avineri, *Hegel's Theory...*, p.101.

No sistema das necessidades, a identificação efetiva ainda não está feita. Nós é que, ao analisar as dinâmicas de tal sistema (ao expormos a *bürgerliche Gesellschaft* como momento de satisfação dos fins egoístas), percebemos que a identificação em causa tem de ser destacada especificamente; alcançada essa compreensão, há então que singularizar um momento que, integrando-se na esfera da *bürgerliche Gesellschaft*, mostre a identificação, tornando claro que a consciência realmente a opera. Assim, é apenas com a *Korporation* que a universalidade se torna evidente. É aí que mais claramente se dá a identificação entre os fins egoístas. A prossecução do fim egoísta de alguém, o seu trabalho individual e a sua riqueza própria são conciliados com o fim egoísta, o trabalho e a riqueza do outro (o objeto que a consciência tem diante de si, mesmo que se trate de um verdadeiro objeto, é algo com o qual se identifica, algo com que se encontra em harmonia)¹²⁰.

A harmonia em causa consiste na união dos interesses egoístas; prover às necessidades de um indivíduo, na *Korporation*, é prover às necessidades de todos os outros, porque aí os interesses são encarados de forma geral e todos os membros da *Korporation*, na medida em que têm interesses que, embora distintos formalmente, são iguais em conteúdo, verão os seus interesses e as suas necessidades satisfeitas.

Não é necessário que os membros da *Korporation* tomem o interesse comum como seu interesse (à semelhança do que acontece com o estado universal), porque a compreensão espiritual de que os interesses particulares são inseparáveis dos universais é adquirida pelos membros da *Korporation* da forma mais eficaz para o estado industrial (o segundo estado, dos cidadãos que se ocupam da produção na *bürgerliche Gesellschaft* e da satisfação do interesse individual).

¹²⁰ Alguns desenvolvimentos sobre a *Korporation* em G. F. W. Hegel, *Die "Rechtsphilosophie" von 1820 zusammen mit Hegels Vorlesungsnotizen (1821 – 1825)*, pp.686 – 691, G. F. W. Hegel, *Philosophie des Rechts. Nach dem Vortrage des Herrn Prof. Hegel im Winter 1822/23*, pp.707 – 714, G. F. W. Hegel, *Philosophie des Rechts nach der Vorlesungs-nachschrift K. G. v. Griesheims 1824/25*, pp.618 – 630. Nas lições de 1818/19 segundo C. G. Homeyer, tal como nas de 1819/20, é apontada a exterioridade fornecida pela *Polizei* e já é referida a *Korporation*, embora ainda não como momento autónomo. Cf. G. F. W. Hegel, *Naturrecht...*, pp.322 – 323 e G. F. W. Hegel, *Philosophie des Rechts – Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*, pp.187 – 207. A questão do Estado exterior de Fichte é abordada especialmente nas lições de 1824/25 (G. F. W. Hegel, *Philosophie des Rechts nach der Vorlesungs-nachschrift K. G. v. Griesheims 1824/25*, p.617), exatamente no ponto anterior à introdução da *Korporation*. Podemos, portanto, notar uma certa evolução do pensamento de Hegel, denunciado por um progressivo maior destacamento da *Korporation*, em direção a uma cada vez maior imanentização ou interiorização do Estado (conseguida precisamente através dessa instituição social). Talvez o maior indício nesse sentido seja a referência à *Korporation*, em jeito de comparação com a função da *Polizei*, no comentário aos pontos §249 – §250 das *Grundlinien* em G. F. W. Hegel, *Philosophie des Rechts. Nach dem Vortrage des Herrn Prof. Hegel im Winter 1822/23*, pp.707 – 708.

Este estado é aquele onde o interesse privado ou fim egoísta adquire existência (é o estado da satisfação das necessidades privadas por excelência), de modo que a identificação com o interesse ou fim alheio terá de ser operada através de meios próprios, meios que sejam capazes de inverter a separação do interesse do outro. Ora, esses meios não são senão o arranjar formas de satisfazer simultaneamente o interesse próprio e o interesse alheio. Essa satisfação corresponderá a uma verdadeira conciliação daquilo que à partida parecia completamente inconciliável: ela é propriamente a união de polos diversos.

A *Korporation* é o meio que o Espírito encontra para inverter o movimento que realiza no sistema das necessidades (isto é, para operar a identificação mediata entre o diverso). Hegel admite-o quando diz que a *Korporation* apenas é útil para o segundo estado, pois o primeiro nunca chega a operar a alienação de si e o terceiro também consegue ir diretamente (não se sabe bem como) ao momento da união entre o diverso, sem sequer passar pelo momento da separação¹²¹.

1.3. Da *Moralität* para a *Sittlichkeit*

1.3.1. A superação da imediatidade

O que se procura nas *Grundlinien* – e principalmente na *Sittlichkeit* – é reproduzir a consciência nos vários momentos da realidade, isolando esses momentos de tudo o resto e, consoante as descobertas que se forem alcançando com base nesse modo de proceder, enquadrar tais momentos numa sequência que representará, então, o progresso que a consciência terá de fazer em si para se conhecer a si mesma. Se nos concentrarmos no momento da *bürgerliche Gesellschaft* (e transpondo os resultados alcançados para o plano do desenvolvimento sequencial do Espírito), percebemos que esse será o momento em que se compreende melhor a alienação de si mesmo. É aí que se compreende melhor que a consciência tenha diante de si um objeto que considera propriamente diferente de si.

Mas o momento da *bürgerliche Gesellschaft*, enquanto momento claramente delineado, separado dos outros, não existe verdadeiramente (tal como todos os outros momentos, ele é um instrumento teórico). E é por isso que, mesmo ao delinear o sistema das necessidades, não é possível esconder

¹²¹ A satisfação das necessidades dos membros deste estado pelo trabalho dos membros do segundo estado poderá contribuir para isso, embora possa não ser o ser o único fator a assinalar. É difícil compreender como um elemento que opera após a colocação e integração de algumas pessoas no estado universal pode alguma vez ser responsável pelo desenvolvimento, por parte dessas ou de futuras pessoas, de características (talento, capacidade, etc) que as tornem as indicadas para alcançar diretamente a universalidade. Pois – convém lembrá-lo – a definição dos estados sociais acontece devido às capacidades que os indivíduos são naturalmente levados a desenvolver.

completamente a universalidade, que consiste no facto de todos se servirem do trabalho de todos. Esse aspeto apenas é relegado para segundo plano no sistema de necessidades, para se tentar reproduzir o mais fielmente possível um momento que não existe completamente separado dos restantes, mas que permite destacar o aspeto específico da alienação do Espírito, ou separação em relação ao objeto.

Similarmente, o momento da *Korporation* também não é senão a realidade purificada de todos os aspetos que não permitem mostrar com clareza a identidade com um objeto alheio (na terminologia de Hegel, na *Korporation*, o que é concreto é a universalidade¹²²). No entanto, depois de analisarmos separadamente a *bürgerliche Gesellschaft* e a *Korporation* (e também depois de termos analisado todos os momentos do *abstraktes Recht* e da *Moralität*), estaremos em condições de os reunir a todos e alcançar a verdade do Espírito. Para obter essa perspetiva é, contudo, necessário operar primeiro uma distinção de momentos – momentos esses que, na verdade, não são dados como momentos (não são momentos em si mesmos), mas estão disponíveis como um todo.

Quando a vontade se torna um verdadeiro objeto para si própria, no Bem, torna-se também universal. Ela opera então a identificação com o objeto, superando a oposição em que se encontra perante ele – identificação essa que aqui não é senão a união ou impulso de união com o objeto (é justamente a isso que se chama dever¹²³).

Na medida em que com o conceito de Bem se consigna esta união da vontade com o seu objeto, estamos perante o primeiro surgimento da Ideia. Esse surgimento ainda é abstrato, pois o objeto que a vontade agora tem diante de si é um objeto constituído por determinações apenas subjetivas (felicidade ou bem-estar). Este carácter ainda subjetivo do objeto – que se mantém mesmo depois da objetivação das determinações subjetivas (desejos, impulsos, etc) – mostra estarmos apenas perante um movimento formal; há apenas uma objetivação do autoconsumo da vontade.

Na passagem da vontade natural para a vontade moral, a vontade apenas compreende que se estaria a enganar a si mesma se continuasse a acreditar que as suas determinações lhe pertenciam imediatamente – essas determinações teriam de ser suas apenas como determinações alheias. O aspeto de serem suas (a componente da união com essas determinações) é apenas uma das duas componentes que estão em causa, não se podendo esquecer a componente da oposição, que estava a ser ignorada

¹²² Veja-se G. F. W. Hegel, *Grundlinien...*, §249, p.392.

¹²³ A respeito da união entre consciência e objeto, atentemos na seguinte passagem: “Die Vernünftigkeit besteht, abstrakt betrachtet, überhaupt in der sich durchdringenden Einheit der Allgemeinheit und der Einzelheit”; ob. cit., §258, p.399. O que Hegel pretende explicar aqui é que, para alcançar o seu estado de maior concretude, a consciência tem de operar a união com o objeto que se revelou completamente independente perante si (só dessa forma a consciência será Espírito e o conceito se terá assumido enquanto Ideia).

por si; a vontade estava a querer passar diretamente para a fase da identificação, sem primeiro passar pela contraposição.

A partir do momento em que a vontade compreende isto, passa a encarar o seu objeto (as determinações que estão diante de si) como determinações que não são imediatamente suas. Mas esta postura ainda é artificial, já que as determinações ainda não parecem intrinsecamente distintas de si. A oposição ainda não alcançou o seu grau mais elevado. E a vontade compreende isto também, porque se apercebe de que as determinações que antes encarava como imediatamente suas e que agora encara como distintas de si (e que recebe apenas com a superação dessa oposição) são, no fundo, as mesmas. Apercebe-se assim de que a alteração que se deu não foi tão significativa como seria de esperar¹²⁴.

Para que uma alteração como a que a vontade acredita ter testemunhado fosse verdadeira, teria de haver alterações mais profundas. Para que as determinações que a vontade tem diante de si revelem um estatuto completamente diferente daquele que aparentavam possuir até então, teriam de revelar também alterações mais substanciais, sob pena de a vontade equacionar o cenário de essas alterações de estatuto não passarem de ficções suas.

A vontade precisa de confirmar essa alteração de estatuto através de uma fonte diferente de si mesma. Ela precisa da confirmação de que as determinações que agora acredita serem diferentes de si são, realmente, diferentes de si. E essa prova apenas a pode receber de algo que não seja ela mesma. É assim que a vontade, dando sequência à alteração de perspectiva que tinha iniciado com a objetivação das determinações subjetivas, concentra maior atenção nas determinações que tem agora diante de si (que são objetivas) e, por essa via, se torna disponível para captar nessas determinações algo mais que confirme o seu estatuto de objetivas.

Mas, não havendo nenhuma fonte, para além das próprias determinações, que lhe possa dar a confirmação da objetividade que acredita ter descoberto, é nelas mesmas que tem de procurar essa confirmação. E ela surge, de facto, porque o teor das determinações se começa a revelar agora totalmente diferente daquele que elas tinham antes (quando eram vistas por si como imediatamente iguais a si).

A vontade torna-se então capaz de ver nas determinações um teor que nunca tinha visto, um teor que, precisamente por ser completamente diferente do teor em que ela se revia imediatamente (do teor que justificava que elas tivessem o estatuto de subjetivas), confirma que a mudança de perspectiva da vontade é justificada e que as determinações são, realmente, objetivas. A vontade confirma que a

¹²⁴ As passagens que encontramos em G. F. W. Hegel, *Encyklopädie...*, §511 - §512, pp.316 - 317, têm de ser entendidas como mostrando que, no Bem, ainda não há determinações autossubsistentes, mas apenas um esforço da consciência para conceber o objeto dessa forma. A falta de objetividade ou de universalidade do Bem, referida nestes parágrafos, é, portanto, a falta de uma objetividade elevada, de uma autossubsistência ou independência do objeto.

alteração do estatuto das determinações não foi, de facto, ficcionada por si e que, embora esse estatuto tenha sempre sido verdadeiro (tendo ela própria estado enganada por não o reconhecer), encontra-se agora mais próxima da verdade.

1.3.2. Acompanhamento da terminologia de Hegel

Acabámos de descrever a passagem da *Moralität* para a *Sittlichkeit*. Contudo, será proveitoso aproximar a nossa explicação da terminologia hegeliana.

Na esfera da *Moralität*, a Ideia tem o seu primeiro formato como união entre o conceito da vontade e a vontade particular¹²⁵ – isto é, como união entre a vontade e as determinações subjetivas objetivadas. O que a terminologia de Hegel revela é que o processo é para ser tido precisamente como um processo de autoconhecimento da vontade. A expressão “conceito da vontade” (“*Begriff des Willens*”¹²⁶), coloca a análise diretamente na perspetiva fenomenológica¹²⁷; a vontade dirige-se a um objeto na tentativa de o captar, de o apanhar; e o conceito é precisamente a rede com que a vontade tenta apanhar o seu objeto (o termo “conceito” delimita a área onde surgirá o objeto). Quanto à vontade subjetiva, estão em causa as determinações que a vontade acreditava serem imediatamente suas, colocadas como objeto (na área do conceito). A área vazia que é o conceito preenche-se com um objeto – com um conteúdo que, no entanto, é apenas a própria vontade (que antes de ser tal conteúdo, era uma vontade sem objeto, que apenas se tinha a si mesma direta ou imediatamente).

O que se altera na Ideia do Bem é que a vontade, apesar de continuar envolvida em si mesma, agora sabe disso. Apesar de se ter tido sempre a si mesma como objeto, agora sabe que se tem a si mesma como objeto: sabe que é tanto ela mesma como outro diferente de si (essa diferença é precisamente o que foi alcançado com a objetivação).

Quando as determinações do objeto se tornam verdadeiramente independentes (diferentes da vontade), a Ideia começa a concretizar-se e a sair da abstração (da primeira formulação) em que se encontrava. Apesar de a liberdade já estar realizada no Bem¹²⁸, essa realização ainda não atingiu o grau que

¹²⁵ G. F. W. Hegel, *Grundlinien...*, §129, p.243.

¹²⁶ *Ibidem*.

¹²⁷ Ilting realça este ponto importante em K. H. Ilting, “*Rechtsphilosophie...*”, p.227. Balsemão Pires faz também este destaque, embora distinga entre a construção do trajeto baseado na relação entre sujeito e objeto e a noção de objetividade; o primeiro ponto seria uma justificação da política à luz da filosofia especulativa hegeliana; o segundo já seria uma justificação de cariz mais “prático” (com base numa racionalidade prática). Cf. E. B. Pires, *Povo...*, p.358.

¹²⁸ Veja-se G. F. W. Hegel, *Grundlinien...*, §129, p.243.

poderia, efetivamente, atingir (e que só vem a atingir na *Sittlichkeit*). Aqui, a atenção que a vontade começa a prestar às determinações que tem perante si dá os seus frutos; pois as determinações revelam cada vez maiores novidades (toda a vida da Família e da *bürgerliche Gesellschaft* se abre agora diante da vontade).

Todo o desenvolvimento da vontade, desde o *abstraktes Recht* até ao Estado, é um processo de cada vez maior consciencialização da parte da vontade (o conceito vai-se preenchendo aos poucos até se tornar Ideia)¹²⁹. Todo o percurso é o de uma entidade, que temos vindo a designar como vontade¹³⁰, que se torna cada vez mais atenta e, nesse aumento progressivo de atenção ou do estado de alerta, vai tomando cada vez maior consciência de si-mesma (vai descobrindo toda a sua complexidade, que até então desconhecia).

Na *Sittlichkeit*, a vontade tem diante de si um objeto que é verdadeiramente diferente de si, não só na forma, mas também no conteúdo. Nessa substancialidade ou conteúdo do objeto. Surge toda uma nova gradação de identificação. Pois há certos conteúdos com os quais a vontade opera uma identificação imediata, e outros com os quais opera uma identificação só mediata. Contudo, mesmo essa gradação não invalida que esses conteúdos sejam sempre mais objetivos do que aqueles que surgem na *Moralität* (os desejos e instintos, ao contrário das leis e dos costumes, são destituídos de conteúdo¹³¹ – e essa é a grande diferença entre a *Moralität* e a *Sittlichkeit*).

Quando o objeto revela todos os seus conteúdos (tanto aqueles com os quais a união se dá imediatamente – ou menos mediatamente – como aqueles com os quais se dá mediatamente – ou menos imediatamente), a Ideia encontra-se completa. O objeto que a vontade tem diante de si (e com o qual se identifica ao superar a oposição que imediatamente se estabelece entre ambos) está agora completo, pois revelou à vontade todas as suas próprias facetas. O Estado é esta completude¹³².

A Família e a *bürgerliche Gesellschaft*, são, portanto, os momentos mais importantes para se

¹²⁹ Bobbio assinala que a estrutura das *Grundlinien* submete o direito privado (propriedade e contrato) à soberania do direito público (divisão de poderes no Estado individual). Para além disso, a quantidade de momentos que se interpõem entre o *abstraktes Recht* e o *Staat*, acaba também por evidenciar a incapacidade do direito privado (quando comparada com a moralidade e os momentos da *bürgerliche Gesellschaft*) para exprimir as configurações mais elevadas do Espírito. Há, portanto, também uma posição importante a ser vincada em matéria de filosofia do direito *strictiore sensu*. Cf. N. Bobbio, *Studi...*, pp.45 – 47. Rosenzweig refere que Hegel entende por direito apenas o direito privado romano. F. Rosenzweig, *Hegel...*, p.170.

¹³⁰ Sobre a relação entre a relação entre o carácter volitivo (ou prático) e o carácter representativo (ou teórico) desta entidade, cf. E. B. Pires, *Povo...*, pp.366 – 370.

¹³¹ Mais à frente veremos em que consiste exatamente esse conteúdo e como ele surge.

¹³² Mais à frente, discutiremos se o Estado configura um momento singular, a par dos momentos da Família e da *bürgerliche Gesellschaft*.

compreender o desenvolvimento da vontade ou realização da Ideia no Estado (o preenchimento que o conteúdo sofre, passando da abstração à concretude). O momento da imediatidade encontra-se no *abstraktes Recht* enquanto ainda abstrato e na Família enquanto concreto. O momento da mediação ou oposição encontra-se na *Moralität*, enquanto ainda abstrato e, na *bürgerliche Gesellschaft*, enquanto concreto. Tanto num momento como no outro, dá-se a união entre a vontade e o que ela tem diante de si. Pois a essência da vontade é operar essa união (é ser o que é diferente dela). Mas a forma como se dá é diferente.

A Ideia só é evidenciada na *Moralität*, porque é aí que o objeto se torna um verdadeiro objeto, mesmo que destituído de um conteúdo independente. No entanto, a união da vontade com ele é operada, mesmo sem essa independência de conteúdo. E é essa união que é a Ideia (Ideia vazia, mas Ideia). Vista do ponto de vista da vontade, é mais uma compreensão de que se é o que é diferente de si (ou aquilo com que não se é imediatamente idêntico) – e não um efetivo ser-o-que-é-diferente-de-si, pois o conteúdo do objeto ainda não se revelou.

Quando começa a surgir conteúdo, a identificação da consciência com o objeto passa a ser, portanto, uma identificação com algo verdadeiramente independente. Mas também aqui será de distinguir duas fases: uma em que essa identificação se faz imediatamente e outra em que ela acontece mediamente. Contudo, a primeira fase de identificação imediata já não engana a vontade, não a levando a pensar que o objeto não é um verdadeiro objeto (não há um retrocesso). Na *Moralität* esse saber-se enquanto diferente de si é adquirido definitivamente. A consciência sabe que ela mesma não é apenas aquilo que é imediatamente diferente de si, mas também aquilo que é imediatamente idêntico consigo (pois a imediatidade do *abstraktes Recht* foi compreendida na *Moralität*). De modo que, na identificação imediata com o conteúdo, já não estranha essa modalidade de identificação, compreendendo que esse conteúdo não é o único conteúdo do objeto e abrindo a porta para que o conteúdo da *bürgerliche Gesellschaft* seja recebido como algo verdadeiramente diferente, com o qual a identificação tem de ser operada apenas mediamente.

1.3.3. Redobro de atenção, independência e teor

Como já adiantamos acima, as determinações que a vontade tem diante de si não são umas subjetivas e outras objetivas. As mesmas determinações que à vontade ainda simplista (ainda não educada) surgem como subjetivas revelam-se objetivas depois de um redobro de atenção por parte daquela. Elas revelam-se determinações com as quais a vontade apenas pode operar uma identificação mediata, pois são determinações independentes de si, que indicam que a vontade tem diante de si um

verdadeiro objeto¹³³.

A união que a vontade opera com essas determinações revela-lhe que ela não é só o que imediatamente percebe de si mesma, mas também aquilo que é diferente de si. A partir do momento em que a vontade tem algo portador de teor diante de si, esse algo surge como um objeto distinto de si mesma (algo que se distingue pelo seu teor).

As determinações que se objetivam (que surgem como independentes) são, portanto, determinações com as quais a vontade se identifica, mesmo que só mediatamente (superando a contradição ou oposição criada pelo teor, i.e. pela independência do teor). No entanto, é importante perceber em que medida este teor é algo substantivo. Não sendo a substancialidade senão aquilo que a consciência descobre ao redobrar a atenção com que olha para as determinações, ela fica sempre irremediavelmente ligada a essa atitude. Esta substancialidade é uma consequência que a consciência retira do facto de ter as determinações diante de si (de ela própria ser consciente das determinações), pois não se pode ser consciente de algo que não seja um outro.

Assim, há que esclarecer que o teor que começámos a referir acima é, de facto, uma substancialidade própria das determinações, mas que nunca pode ser separada do movimento de reforço de atenção em relação a essas determinações. Isso não sucede porque seja esse movimento que permite descobrir essa substancialidade, mas sim porque esse movimento é propriamente um movimento de objetivação das determinações (não apenas um descobrir a objetividade, mas um fazer essa objetividade). Por outras palavras, no fundo, não haverá uma substancialidade (ou um teor das determinações) que não seja produzida pela própria consciência na sua atitude de redobro de atenção. Substancialidade será, portanto, sinónimo de independência (o que, contudo, não invalida que estejamos perante uma verdadeira substancialidade).

À conclusão da independência do objeto segue-se a identificação da consciência com ele e a sua elevação à universalidade. A *Sittlichkeit* é, em relação à Ideia do Bem, apenas a continuação, o retirar das conclusões que se seguem à conclusão da independência do objeto. Ou seja, a *Sittlichkeit* apercebe-se da consequente necessidade de identificação com um objeto diferente da própria vontade

¹³³ Que as determinações objetivas sejam as subjetivas depois de terem sido objetivadas é algo que se expressa claramente numa passagem como esta: “auch sie [die Form von Trieben] haben denselben Inhalt zu ihrer Grundlage; aber weil er in ihnen noch dem unmittelbaren Willen und der natürlichen Empfindung angehört und zur Bestimmung der Sittlichkeit nicht heraufgebildet ist, so haben sie (...)”; G. F. W. Hegel, *Grundlinien...*, §150, p.300. Veja-se também o seguinte passo: “insofern die Willensbestimmungen die *eigenen* des Willens, seine *in sich* reflektierte Besonderung überhaupt sind, sind sie *Inhalt*. Dieser Inhalt als Inhalt des Willens ist ihm nach der in a) angegebenen Form *Zweck*, teils innerlicher oder subjektiver in dem vorstellenden Wollen, teils durch die Vermittlung der das Subjektive in die Objektivität übersetzenden Tätigkeit verwirklichter, ausgeführter Zweck”; G. F. W. Hegel, *Grundlinien...*, §9, p.59.

ou impulso de identificação; ela leva a conclusão da independência do objeto até às últimas consequências.

A independência do objeto é uma verdade alcançada pela vontade logo na *Moralität*, mas apenas como uma independência necessária, que se complexifica ao revelar uma gradação de independência em si mesma. Na Família, o objeto ainda não é completamente independente. Mas na *bürgerliche Gesellschaft* já é totalmente independente, embora nem mesmo o máximo de independência impeça a identificação com ele. Na *Moralität*, ele tem de ser ou deve ser independente (porque essa é a única conclusão plausível a retirar do facto de surgir perante a vontade). Por sua vez, na *Sittlichkeit*, ele é realmente independente (embora mais nuns momentos e menos noutros).

Assim, percebemos que há, de facto, um sentido em que podemos falar de uma independência do objeto, mas que essa independência tem sempre de ser articulada com o referido redobro de atenção, por parte da vontade, em relação às determinações que tem diante de si. Fica também definitivamente assente que não surgem novas determinações. Sucede apenas que são compreendidas as determinações que já se encontravam diante da vontade, como independentes¹³⁴.

O que é necessário agora é aprofundar a passagem da visão “subjettivista” para a visão “objetivista”, procurando explicar melhor como pode haver duas visões tão distintas sobre as mesmas determinações. Como podem as determinações em causa ser as mesmas se, encaradas como subjetivas, parecem contrariar completamente a sua natureza enquanto objetivas, e se, enquanto objetivas, parecem contrariar completamente a sua natureza enquanto subjetivas?

1.3.4. Aprofundamento da articulação entre *Moralität* e *Sittlichkeit*

Logo na primeira esfera da *Sittlichkeit* (a Família), compreendemos que estão em causa as mesmas determinações que se achavam presentes no *abstraktes Recht* e na *Moralität*. Pois aí a vontade une-se a determinações de forma imediata ou direta (tal como fazia perante as determinações subjetivas; os seus desejos e inclinações).

O que acontece na Família é que a vontade está perante determinações que são distintas de si, mas com as quais, mesmo assim, ela se identifica imediatamente. O que nos leva a compreender que estamos perante uma versão objetiva das determinações do *abstraktes Recht* e da vontade natural. O Eu abstrato (que era *Gewissen* na *Moralität*) torna-se, na Família, membro familiar; na *bürgerliche*

¹³⁴ Isso é dito expressamente em §150: “Derselbe Inhalt, welcher die Form von *Pflichten* und dann von *Tugenden* annimmt, ist es auch, der die Form von *Trieben* hat (§ 19 Anm.). Auch sie haben denselben Inhalt zu ihrer Grundlage; aber weil er in ihnen noch dem unmittelbaren Willen und der natürlichen Empfindung angehört und zur Bestimmung der *Sittlichkeit* nicht heraufgebildet ist”, ob. cit., §150, p.300.

Gesellschaft, torna-se cidadão (“*Bürger*”¹³⁵).

No *abstraktes Recht*, a vontade tem diante de si a propriedade, com a qual se identifica imediatamente. Na *Moralität*, tem diante de si o Bem, com o qual se identifica mediatamente. Na Família, tem diante de si o outro membro familiar, com o qual se identifica também imediatamente, apesar de saber que ele já não é inteiramente idêntico a si. Estas diferenciações de estatuto por que a vontade vai passando ao longo das *Grundlinien*, revelam que, tal como na *Phänomenologie des Geistes*, há vários movimentos espirituais a serem realizados.

No entanto, isso não invalida que tenha de haver um movimento específico de diferenciação e um movimento específico de identificação entre consciência e objeto. É através de sucessivos movimentos de diferenciação e de identificação que o Espírito se conduz à alienação (o que ocorre na *bürgerliche Gesellschaft*), e é também através de novos movimentos de diferenciação e de identificação que ele regressa a si (na *Korporation*).

O conhecimento de que se é universal é alcançado logo na *Moralität* e é continuado ou transportado para a *Sittlichkeit*; pelo que não parece que o sentimento do amor indique que a consciência está a operar uma identificação com um objeto que ainda não sabe que é um objeto – acontece apenas que, apesar desse conhecimento, a identificação ocorre imediatamente.

Na Família há, portanto, uma repetição do que ocorre no *abstraktes Recht* e na *Moralität* antes de se chegar ao Bem, mas agora já com um desenvolvimento adicional, que consiste no início do exercício da reflexão (que é precisamente o exercício do preenchimento do conceito, ou da união do conceito com o seu objeto). O amor já é um tipo de pensamento; os sentimentos, nomeadamente o amor, incluem-se no exercício do pensamento (são um estado embrionário desse exercício).

Na sociedade, o exercício da reflexão já se encontra numa etapa mais avançada: a consciência tem perante si um objeto – que não é senão uma determinação da qual se separa completamente e com a qual apenas pode operar uma união mediata.

Essa união não sucede logo no sistema das necessidades, mas apenas na *Rechtspflege* e na *Korporation*. A fase da pura separação do objeto, que é o sistema da carência, não pode, contudo, ser concebido sem a *Korporation* e a *Rechtspflege*; a reflexão só estará completa com a união com o objeto, mesmo que essa união seja mediata.

Na *Moralität* também haverá um momento de pura alienação, que é aquele em que a consciência toma como objeto o Bem. Essa consciência é então também refletida em si mesma. O *Gewissen* é o resultado da união com o objeto ainda primário. Assim, na *bürgerliche Gesellschaft* a vontade apenas é cidadão porque opera a união com o objeto que tem diante de si. Se quisermos equiparar o sistema das necessidades, por si só, com um momento da *Moralität*, teremos de o equiparar com o momento

¹³⁵ Ob. cit., §187, p.343.

em que a consciência, tendo diante de si o Bem, o toma como totalmente distinto de si (e, portanto, toma o dever como de cumprimento impossível – pois o cumprimento do dever não é senão a união entre consciência e Bem, união essa que faz a consciência refletir-se em si mesma e tornar-se *Gewissen*).

Se não houvesse um momento objetivo em que a união entre consciência e objeto ainda se desse imediatamente, a consciência seria completamente real e os momentos da sua união imediata com determinações (enquanto subjetivas) ficariam por explicar. O momento da Família explica que essa união imediata com as determinações também seja real, não enquanto pura identificação imediata, mas enquanto identificação imediata que já comporta algum grau de mediação (será imperfeitamente imediata e imperfeitamente mediata). Na Família, o momento da identificação imediata (da consciência abstrata) está enquadrado enquanto realidade.

Mas em que medida se poderá dizer que na *bürgerliche Gesellschaft* este momento adquire realidade e na *Moralität* não? Porque é que, ao estar diante do Bem e ao identificar-se mediatamente com ele, tornando-se *Gewissen*, a vontade não está já a unir-se ao fim egoísta e a tornar-se cidadão? Que tipo de substancialidade há neste último momento que permita incluí-lo na *Sittlichkeit* e àquele outro na *Moralität*? Se a substancialidade não é mais do que independência (capacidade de subsistir por si, de estar diante da consciência como objeto verdadeiro, distinto dela), então não estará logo alcançado na *Moralität*? No Bem não há já um objeto independente?

Vimos que na *Moralität* a consciência alcança a compreensão das determinações como independentes (algo que só vêm propriamente a ser na *Sittlichkeit*). Sendo assim, o que há na *Moralität* é uma maior atenção às determinações, esforço (ou exercício) este que se prolonga até à *Sittlichkeit*; e a passagem de uma à outra funda-se ou consiste na transição do mero fazer esse esforço para o conseguir que esse esforço tenha frutos.

Ao ter diante de si o Bem, aquilo que a consciência tem diante de si não é ainda um objeto independente, mas sim as determinações com as quais ainda opera uma identificação imediata, apesar de já desconfiar dessa imediatidade (apesar de desconfiar que está enganada). Na *Moralität*, a consciência já sabe que as determinações que tem diante de si não podem ser determinações com as quais se identifica imediatamente (nas quais se vê imediatamente refletida como num espelho) – pois se assim fosse, não estariam diante de si. A consciência já sabe a verdade que se esconde por trás da imediatidade com que, apesar de tudo, se continua a unir a essas determinações; mas, precisamente porque essa união se continua a processar de forma imediata, esforça-se por mudar de perspetiva: esforça-se por passar a tomar o objeto como um verdadeiro objeto e esforça-se por operar uma identificação mediata com ele, para poder ver surgir diante de si a realidade que sabe que é a verdadeira.

A identificação mediata de que se pode porventura falar a respeito da união entre a consciência e o

Bem (e que faz aquela elevar-se à forma de *Gewissen*) é uma identificação fictícia; tal como o Bem é um objeto ficcionado pela consciência para se tentar aproximar da verdade. O *Gewissen* é uma forma de consciência que a própria consciência alcança exclusivamente pelo seu próprio esforço, uma forma que é apenas verdadeira porque a consciência quer que seja verdadeira (é uma verdade com um estatuto claramente diferente da verdade que será alcançada na *Sittlichkeit* – que é uma verdade que já não depende exclusivamente do esforço da consciência).

Ora, na *Sittlichkeit*, a consciência passa a conseguir ver as determinações como acreditava convictamente que elas fossem (verdadeiramente objetivas). O objeto já não é diferente da consciência exclusivamente porque ela quer que ele seja: o objeto é diferente dela sem que ela tenha de fazer um esforço para que ele seja diferente; a consciência teve de se habituar à verdade, mas esta surge agora diante dela como verdade.

Na *Sittlichkeit*, as determinações são imediatamente encaradas como objetivas e a identificação entre elas e a consciência já não é uma identificação imediata, mas mediata. É esta alteração que funda a *Sittlichkeit*. Enquanto na *Moralität* a consciência tem de fazer um esforço para não se unir direta ou imediatamente ao objeto (por acreditar que se encontrará mais próxima da verdade se não operar essa união imediata), agora, na *Sittlichkeit*, tem de fazer um esforço para operar essa união (por ter alcançado o ponto de vista mais próximo da verdade que tanto se esforçou por alcançar).

Assim, ao identificarem-se apenas mediatamente com o objeto (refletindo-se em si a partir dele e tornando-se cidadão), o momento do Bem e do *Gewissen* adquirem realidade – e esta forma de consciência é enquadrada e explicada de acordo com a verdade. Há uma verdade na *Moralität*, mas agora ela encontra-se explícita e confirmada; a verdade de que a consciência é realmente universal.

Na *Sittlichkeit*, a consciência já não quer apenas ser universal (ou ver-se como universal): ela quer ser e é universal (quer ver-se e vê-se como universal). Já não é necessário sustentar o objeto como independente, pois ele mantém-se a si mesmo como tal. Essa manutenção não é senão a subsistência que os seres humanos conseguem adquirir para si próprios – porque a consciência, ao confrontar o outro nesse âmbito, confronta-o como algo completamente distinto e independente de si e que deixa a consciência livre para superar essa oposição e unir-se a ele.

1.3.5. A Família à luz do processo de transição da imediatidade para a mediação

Mas como se explica desta forma a Família? Se, já na própria esfera da *Moralität*, a consciência começa a desconfiar da sua universalidade e da independência do objeto, e, embora continue aí a operar uma identificação imediata com o objeto, a consciência se esforça por mediatizar essa identificação (por ter o objeto como distinto de si), então que é que acontece na Família? Por um lado, essa identificação continua a ser imediata. Por outro lado, já terá sido alcançado o objetivo de ver o

objeto como distinto de si – o que faz que a identificação já não se dê imediatamente (pois imediatidade implica precisamente que o objeto ainda não seja visto como outro).

O que ocorre na Família é que a consciência tem diante de si determinações que já possuem um certo grau de independência, mas ainda não são totalmente independentes. O objeto ainda não se sustém por si mesmo (os membros familiares não são uns para os outros pessoas completamente independentes, distintas entre si); de modo que a união que a consciência tem de efetivar entre ela e o objeto é uma união que a) ainda ocorre sem que a consciência tenha de fazer muito esforço, mas b) para a qual já é requerido algum esforço.

Em suma, na Família, o surgimento do objeto como independente ainda não ocorre totalmente na Família, mas já começa a ser conseguido; a consciência já recebeu boas indicações de que aquilo de que suspeitava fortemente na *Moralität* é verdade, mas de tal modo que tem de continuar a forçar-se a ver o objeto como independente. No entanto, esse esforço já é mais reduzido, porque o objeto já revelou, em parte, a sua independência.

Quanto à união com o objeto, ela ainda é muito mais facilitada do que se virá a ser na *bürgerliche Gesellschaft*. Daí que ainda não sejam necessários mecanismos como a *Rechtspflege* e a *Korporation*; pois o amor e o sentimento fazem esse papel de unificação. A *Korporation* e a *Rechtspflege* são importantes na Sociedade para evitar que a consciência se perca do objeto, depois de este se ter revelado totalmente independente.

Para além disso – como a consciência descobriu na *Moralität* – embora o objeto seja diferente dela, também tem de ser identificado com ela, pois só é objeto porque é para a consciência; ele não é só totalmente independente da consciência; como, ao mesmo tempo, é também totalmente dependente dela (só é independente porque é dependente e só é dependente porque é independente – de modo que é preciso que se revele dessa forma, isto é, como uma unidade: como determinações a um tempo maximamente independentes e maximamente dependentes da consciência).

Como só com a unificação concluída é que a revelação completa acontece (enquanto confirmação da verdade prevista na *Moralität*), o momento chave será a *Korporation*; é aí que o objeto se revela não só maximamente independente, mas também maximamente dependente; na *Korporation*, o objeto revela, aliás, que a sua máxima independência, revelada no sistema de necessidades, não pode ser tomada como distinta da sua máxima dependência.

Na Família, a vontade já começa a obter a confirmação de que as determinações com que se identificava imediatamente (e com as quais se continua a identificar, embora não inteiramente) subsistem por si mesmas, são independentes de si (já é necessário um certo esforço para que a vontade se identifique com elas; a imediatidade já não é perfeita). Contudo, só com os momentos que constituem a *bürgerliche Gesellschaft* é que é alcançada a confirmação integral da independência das determinações e, por conseguinte, a identificação mediata da vontade com elas; agora, a vontade já

não sabe apenas que é universal (que é aquilo que é diferente de si); ela sabe que é e é universal (não só sabe que é aquilo que é diferente de si como efetivamente se identifica com isso).

1.3.6. O Estado como conclusão da união entre consciência e objeto?

Ao identificar-se *imediatamente* com aquilo que subsiste por si mesmo, a vontade relembra a identificação que tinha operado, também *imediatamente*, com as determinações que ainda não subsistiam por si mesmas – agora compreende e confirma ser (sabe que é e é mesmo) o que é diferente de si. Ao identificar-se mediatamente com o que é diferente de si, obtém essa mesma confirmação, mas de forma mais clara ainda do que na Família, porque aí as determinações ainda subsistem mais claramente por si mesmas e a identificação com elas confirma, mais uma vez, à vontade a sua universalidade (confirma que ela é o que lhe é oposto).

O Estado é esta identificação que já fomos dizendo que ocorria ao longo da *Sittlichkeit* (fomos assumindo que, na Família e na Sociedade, a consciência não está só diante de determinações autossubsistentes, antes se identifica com elas, quer imediata, quer mediamente). Aquilo que subsiste por si diante da vontade é a própria vontade – ela própria sabe que essas determinações são ela mesma. Agora a vontade não só sabe a verdade acerca de si, como incorporou essa verdade (ela testemunha essa verdade a si mesma; é ela mesma que fornece a si a confirmação de que é universal). O Bem, como objeto que a vontade coloca forçadamente diante de si (de modo a tentar ver a verdade que já tinha compreendido: a verdade acerca de si), adquire a sua subsistência autónoma na *Sittlichkeit* – essa é a sua substancialidade. A primeira realização encontra-se logo presente no Bem (aqui a consciência já tem perante si um objeto, mesmo que ainda não autossubsistente). Este objeto já se encontra diante da consciência, mas ainda não é tão real como vem a ser na *Sittlichkeit*; o grau ainda inferior de realidade significa dependência (ou subsistência dependente da consciência) – o grau superior de realidade significa independência (ou subsistência independente da consciência), grau este que é alcançado na *bürgerliche Gesellschaft*.

Na *bürgerliche Gesellschaft*, o que está explícito é o particular, devido ao fim egoísta. No entanto, também nesse fim está presente o universal. Pois a satisfação das necessidades de um indivíduo só acontece com a satisfação das necessidades de todos os outros. Mas esta componente encontra-se apenas implícita e deve agora ser trazida à luz do dia. É isso que acontece na *Polizei* e na *Korporation*¹³⁶. Ora, esse trazer o universal à luz do dia significa o seguinte: revelando-se o objeto completamente independente, subsistente por si só, é evidenciada a separação – a vontade tem apenas diante de si um outro, diferente de si, com o qual, no entanto, terá de operar uma união (se é que a

¹³⁶ Como de resto encontramos explicitamente dito em G. F. W. Hegel, *Grundlinien...*, §249, p.393.

sua compreensão de si mesma enquanto universal está certa). Segundo Hegel, essa confirmação adquire-se na *Polizei* e na *Korporation*.

É na *Korporation* que a vontade é supostamente revelada a si mesma como universal (como sendo aquilo que é diferente de si). Os membros adquirem o conhecimento de que a satisfação das suas necessidades (do seu fim individual) não pode deixar de ser a satisfação dos interesses alheios, dos fins particulares dos outros; na *Korporation*, o objeto subsiste por si mesmo, o outro é visto como meu, como unido à própria vontade – e é assim que a vontade se torna universal.

No puro sistema das necessidades há apenas *relação* entre vontade e objeto. Só na *Korporation* e na *Polizei* é que se dá a *identificação* entre eles. Há, no entanto, razões para questionar se a identificação mediata entre vontade e objeto será completamente realizada na *Polizei* e *Korporation*. O fim da *Korporation* (ou interesse) é um interesse geral, comum a todos os seus membros; cada membro tem um interesse que se encontra em clara harmonia com o interesse de todos os outros (que é, portanto, geral). Mas, vendo bem, essa harmonia está circunscrita apenas ao círculo de influência da *Korporation*, não sendo extensível à restante sociedade. Assim, não acontecendo a conciliação ou harmonização dos interesses egoístas na *Korporation*, a identificação da vontade com o objeto pode não ser concluída *nesse momento*, embora receba nele um forte impulso.

Se assim for, o Estado pode, portanto, ser identificado como um momento específico de união entre consciência e objeto (o momento em que tal união seria concluída e, portanto, completada a universalização).

Mas, desta forma, sendo o Estado encarado como o culminar do processo que foi sendo descrito ao longo da *Sittlichkeit*, teríamos de responder à questão suscitada em II.1.2.1., de forma contrária à resposta que ensaiámos em II.1.2.4., i.e., sustentando que a dimensão da independentização (ou revelação do objeto como independente) e a dimensão da identificação ou união com o objeto acontecem simultaneamente ao longo de toda a *Sittlichkeit*. As duas dimensões constituiriam o processo de universalização da vontade (de revelação da vontade a si mesma como universal), que teria o seu termo apenas no Estado (e nem sequer no momento de imediatidade do Estado, mas na conclusão do movimento espiritual que o constitui enquanto momento específico, isto é, a História Universal).

Segundo esta perspetiva, já no Bem haveria a união entre a consciência e as determinações independentizadas (ainda não independentes). É aliás precisamente devido a essa união que haveria Ideia, embora ainda abstrata ou vazia, pois essa união não seria mediata e as determinações não se revelariam ainda verdadeiramente independentes.

Quanto à *Sittlichkeit*, seria também uma esfera em que a Ideia marcaria presença, mas já enquanto Ideia concreta (porque a união é mediata e as determinações revelam-se verdadeiramente independentes). No entanto, esta Ideia só ficaria concluída no Estado e não na Família nem na

bürgerliche Gesellschaft; de facto, a Ideia não se pode ver como concreta (ou completamente concreta) nem a) na Família, porque aí o objeto ainda não é completamente autossubsistente e a união com ele não se dá mediatamente (o que, por sua vez, é a razão porque o objeto não é completamente autossubsistente), nem tão pouco b) na *bürgerliche Gesellschaft*, porque aí a união dá-se apenas mediadamente, o que faz que o objeto seja completamente autossubsistente.

2. A *Phänomenologie des Geistes*

2.1. A Família e a Comunidade

2.1.1. Do seio familiar para a Comunidade

Na *Phänomenologie des Geistes*, o objeto começa por se revelar à consciência como independente (subsistente por si mesmo). Só depois de a consciência operar a identificação com esse outro é que adquire o conhecimento de que é o mesmo que ela – de que deve operar a identificação com ele, de que o deve ver como um outro que é ela mesma. Ou seja, a *Sittlichkeit* vem antes da *Moralität* e é a partir daquela que se faz a transição para esta.

Mais uma vez, a Família (“*die Familie*”¹³⁷) surge à cabeça da *Sittlichkeit*, como momento ainda imediato; aqui, o objeto surge à consciência ainda não completamente como outro, pois a união com esse objeto dá-se imediatamente através do sentimento e do amor. O objeto ainda não se revela como completamente autossubsistente e a união com ele ainda não se dá através (ou com superação) da oposição entre sujeito e objeto – é uma identificação imediata. Os membros da Família já surgem uns diante os outros como indivíduos, mas a relação que estabelecem entre si não é marcada pela oposição ou separação que há na Sociedade (os membros familiares são indivíduos, embora ainda não completamente independentes)¹³⁸.

Na Família, o momento da universalidade ou identificação com o objeto (a lei divina) é encabeçado ou representado pela mulher, e o momento da separação ou do posicionamento perante o objeto como um outro (a lei humana) é representado pelo homem. Estes dois momentos encontram-se indistintos

¹³⁷ G. F. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p.330.

¹³⁸ Robert Solomon chama a atenção para o facto de a instituição familiar não ter surgido na História como produto do amor, mas devido a necessidades económicas. No seu entender, esta é uma dificuldade para o argumento central da *Phänomenologie des Geistes*, mas também um motivo para procurar compreender melhor a intercalação entre momentos lógicos e históricos que marca o curso da *Phänomenologie des Geistes*. Cf. R. C. Solomon, *In the Spirit...*, pp.542 – 543.

na esfera familiar; por um lado, os membros familiares não são vistos como completamente distintos, pois cada um se identifica imediatamente com cada outro. Isto é assim porque, sendo o matrimônio a união entre as duas leis, essa união torna-se existente nos filhos (é nos filhos que se observa como outro), mas, por outro lado, nos filhos e na sua educação dá-se também novamente a divisão ou distinção entre as duas leis, pois o homem, ao crescer, sai da Família e torna-se um indivíduo, e a mulher permanece na universalidade como guardiã da lei divina.

No entanto, as novas uniões que surgem entre as duas leis, permitem constatar que a Família é sempre o momento da substancialidade imediata (o momento em que individualidade e universalidade se encontram reunidas; e a individualidade nunca se consegue tornar perfeitamente explícita, nunca se consegue desprender completamente da união com a universalidade). A Família prepara o homem para a Comunidade (“*das Gemeinwesen*”¹³⁹) e permite-lhe o desenvolvimento do seu ser-para-si.

Só na Comunidade a consciência adquire uma individualidade embrionária porque é aí que o objeto, que na Família não era completamente independente, se torna mais independente, e a união da consciência com ele se torna mais difícil, começando a ter de superar a oposição em que se encontra com ele. Contudo, a individualidade que é conseguida na Comunidade pela lei humana não se despega completamente da universalidade (o Espírito não fica alienado de si-mesmo); pois a identificação com o objeto ou o retorno do Espírito a si dá-se no governo (“*Regierung*”¹⁴⁰), que é um todo em que há a diferenciação entre sujeito e objeto.

Esta tentativa de desprendimento da lei humana não é senão o começo do surgimento do objeto como um verdadeiro outro, distinto da consciência; e é com esse surgimento ou independentização progressiva que a identificação entre consciência e objeto se começa a tornar mais difícil de operar. Ou melhor, é com essa independentização (com esse crescente ou progressivo surgimento do objeto como outro) que esse objeto vai surgindo como cada vez mais separado da consciência.

A maneira específica que Hegel encontrou para traduzir esta independentização foi a entrada do homem em Comunidade; não é necessário ver essa entrada como uma entrada exclusivamente do homem. O que está a ser dito é que a capacidade ou tendência para ver o objeto como outro é particularmente evidente no homem, enquanto na mulher se identifica mais facilmente a tendência para ver o objeto como unido à consciência¹⁴¹.

¹³⁹ G. F. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p.329.

¹⁴⁰ *Ibidem*.

¹⁴¹ É evidente que esta perspetiva poderá, entretanto, ter-se tornado obsoleta – e presta-se, no mínimo, ser questionada. No entanto, desde que consigamos identificar os elementos da lei humana e da lei divina na Família, os pilares argumentativos não serão abalados. Timothy Luther discute esta questão, destacando o problema que a menor distinção dos papéis dos sexos na Família atual pode colocar à filosofia hegeliana. No entanto, um problema

Segundo Hegel, no homem e na mulher conseguimos perceber os dois poderes do Espírito, os dois poderes que se estabelecem entre sujeito e objeto e que marcam a relação entre eles (o poder da separação ou distinção e o poder da união ou identificação). Mas, ao tornarem-se efetivos (ao poderem ser identificados em separado), cada um tenta escapar ao outro e tornar-se explícito por si. Na Família, há um predomínio do poder da universalidade e na Comunidade um predomínio da separação. Mas nenhum deles escapa completamente ao outro: estão condenados a estarem unidos, são inevitavelmente inseparáveis). Assim, tal como sob a Família pesa sempre o poder da separação – tanto a) na educação dos filhos, quanto b) na dissolução (a Família está condenada a dissolver-se quando os filhos adquirem consciência de si mesmos como indivíduos, o que acontece na sua saída para a Comunidade) – assim também a Comunidade dá origem a novas famílias, de sorte que o objeto acaba por não ser totalmente independentizado, mas antes é levado a uma nova união com a consciência.

O que vemos ao longo da *Sittlichkeit* é, portanto, uma explicitação progressiva da separação entre consciência e objeto (na independentização progressiva do objeto); e, embora essa independentização não seja conseguida completamente logo na Comunidade, os momentos seguintes dão continuação a esse processo. A *Sittlichkeit* da *Phänomenologie des Geistes* corresponde à Família das *Grundlinien* (é apenas o primeiro passo do surgimento do objeto como independente).

É no relacionamento com outra Comunidade que a Comunidade se torna uma individualidade. A Família, como um todo individual e universal, transita para a Comunidade, e isso porque ao operar a identificação entre si mesma e outra Família. É através dessa identificação que a Comunidade surge – e ela não é senão uma Família universal (ou o resultado da universalização da Família). O objeto está agora um passo mais próximo da sua completa independentização; de modo que a individualidade também tem de estar cada mais explícita. Esta explicitação está presente na Comunidade, pois esta é um conjunto de famílias, na qual cada uma vê a outra como algo separado de si – com o qual, no entanto, se identifica (uma identificação que é mais difícil de estabelecer do que o imediato ver-se-a-si-mesmo-no-outro dos membros familiares).

A Comunidade, por sua vez, também se inclui num grupo de comunidades separadas. A masculinidade,

maior é a dúvida, que pode realmente permanecer com a leitura das *Grundlinien*, acerca de uma eventual incapacidade da mulher para realizar a sua liberdade (tendo em conta a sua permanência no seio familiar e resistência à saída para a *bürgerliche Gesellschaft*). Sobre este aspeto, Luther apenas constata que, mesmo que possamos dizer que não se trata de as mulheres não poderem conquistar a sua liberdade, mas de essa liberdade ser sempre inferior àquela que os homens conquistam, haverá sempre um erro, comum na filosofia política do séc.XIX, acerca das capacidades sociais da mulher. Cf. T. C. Luther, *Hegel's Critique...*, pp.162 – 163. Reforçando os problemas levantados pela visão ontológica dos papéis dos sexos na *Phänomenologie des Geistes*, veja-se R. C. Solomon, *In the Spirit...*, p.545. Ver ainda A. W. Wood, *Hegel's Ethical...*, pp.244 – 246.

enquanto representante da lei humana, leva a individualidade à explicitação, faz que o objeto se independentize, ergue a unidade familiar à separação entre sujeito e objeto; e o resultado dessa separação (a forma na qual essa separação se apresenta) é a distinção entre comunidades (a Comunidade retira a sua singularidade da singularidade das outras com que se depara).

2.1.2. A guerra e a fragmentação da Comunidade

O objeto, surgindo cada vez mais como independente, faz que a consciência também se independentize cada vez mais ao separar-se dele (ou ao vê-lo como separado de si). Ao longo deste processo, também a identificação com ele se vai tornando menos imediata e, portanto, mais difícil. Uma Comunidade, se fosse um todo apenas (se apenas transmitisse o poder da universalidade, e não o da individualidade), nunca poderia ter diante de si um objeto com o qual se identificasse, porque não teria, desde logo, nenhum objeto diante de si (a Comunidade não pode ser constituída por cidadãos se não tem a componente da individualidade, pois dessa forma seria um todo vazio).

A dimensão da universalidade presente na Comunidade supera a dimensão da individualidade dos cidadãos no seu seio (essa individualidade não é completamente explícita porque cada cidadão se vê no outro, se identifica com ele, dando origem à Comunidade). É, portanto, ao nível da Comunidade que a individualidade se volta a manifestar – e isso através da guerra, que ameaça abalar a coesão alcançada (essa coesão não é definitiva, não vence definitivamente a individualidade ou fragmentação). Tanto assim é que neste novo ataque da individualidade (nesta nova manifestação da separação entre sujeito e objeto), a universalidade parece ser totalmente destruída.

A separação que se manifesta no ambiente entre comunidades é tal (dá-se num grau tão mais elevado do que a separação que ocorre dentro da Comunidade, entre cidadãos e membros familiares) que a identificação ou união entre elas já terá de ocorrer numa outra escala (já é uma união mais difícil, porque implica uma maior mediação, uma superação maior da separação que agora se encontra evidenciada). É agora que o objeto surge verdadeiramente como outro, como algo distinto da consciência, o que significa que a união desta com ele já não é imediata. Dá-se, portanto, a saída da *Sittlichkeit*. As comunidades apenas se opõem entre si; o que há de imediato entre elas, nas suas relações umas com as outras, é a oposição ou a diferença, não a união ou identificação (cada uma vê-se somente aniquilada na outra).

É só para lá da esfera da Comunidade que a consciência se torna verdadeiramente indivíduo e a primeira configuração da individualidade real é a pessoa. Nas relações entre comunidades, a universalidade que a Comunidade proporciona rompe-se. Com efeito, nessa esfera o objeto que a consciência tem diante de si já é um verdadeiro objeto (a separação entre ela e o objeto surge agora com maior evidência, de modo que uma identificação com esse objeto tem de ser uma identificação

apenas mediata, superando a separação).

A primeira fase dessa identificação com o objeto quase completamente independentizado é a do estado jurídico; uma identificação puramente formal, que não surge como uma verdadeira identificação precisamente porque a separação marca agora a sua presença com todo o vigor, já não podendo ser ignorada. Sendo formal a identificação, será também formal a universalidade dela resultante (na medida em que já não é possível ignorar o facto de o objeto ser distinto da consciência, já não é possível remover essa separação através de uma identificação imediata com ele).

O que acontece nesta universalização é que a consciência, como já não pode recorrer à imediatidade que encontra na Família para se identificar com o objeto, não tem nada a que recorrer (ou, pelo menos, tem de encontrar novos meios para operar a identificação). Podemos considerar que já esta mediaticidade é um novo instrumento ou uma nova forma (um novo recurso) encontrada pela consciência para operar a identificação; nessa medida, apenas poderá ser um recurso vazio se o compararmos com o recurso da imediatidade utilizada na *Sittlichkeit* (está em causa uma identificação que marca o fim de um ciclo de imediatidade).

O único conteúdo próprio da personalidade (o que caracteriza esta forma de universalidade) não é mais do que a incapacidade de operar uma identificação com um objeto que é agora diferente da consciência; aquilo de que a consciência se apercebe é a resistência que o objeto agora exerce a essa identificação – e, por conseguinte, a necessidade de receber esse objeto como seu (como aquilo que é exclusivamente para si, e, portanto, como aquilo que ela própria, de certa forma, é), mas, por outro lado, trata-se de o receber imediatamente a partir do momento anterior, que é um momento de completa (ou quase completa) fragmentação ou separação entre consciência e objeto (o momento da guerra, de quebra da Comunidade). Devido à força ou irresponsabilidade da quebra, a união que se segue a essa quebra, devido à força ou irresponsabilidade da quebra, não pode ser um simples retorno à união que se dava na Comunidade ou na Família. Nesse sentido, é de facto uma união de menor força, uma união que traduz uma perda.

2.1.3. A personalidade

É na personalidade que a consciência começa a ver o outro como um verdadeiro outro; a componente da individualidade encontra-se presente devido à verdadeira separação que agora se torna evidente; e a componente da universalidade encontra-se presente na igualdade entre as pessoas (no facto de, apesar de todos serem distintos, porque são indivíduos, serem também iguais).

A imediatidade com que a consciência se une ao objeto na *Sittlichkeit* faz que aí haja um conteúdo, conteúdo este que se perde na personalidade, onde a união já não é possível como imediata (era essa imediatidade que criava o compacto que era a *Sittlichkeit*, a substância, e que agora, estando ausente,

faz que tudo surja como vazio e a universalidade ou união como artificial). O “si” expelle-se definitivamente da substância. Mas, ao expelir-se, destrói-a, fragmenta-a; pois ela não se pode manter senão como unida; enquanto na *Sittlichkeit* é a separação ou individualidade que é artificial, agora essa artificialidade encontra-se na união ou universalidade. Já não há uma *Sittlichkeit* e é por isso que falta um conteúdo.

A união que a consciência opera, na esfera legal, é a união com um verdadeiro outro – ao contrário do que acontecia na *Sittlichkeit*, em que a união se dá dentro dela mesma (aí a consciência ainda não se dirige ao objeto como a um verdadeiro outro). Na esfera legal, a consciência em si não é nada. Ela vai buscar um conteúdo ao que é alheio a si, de modo que a universalidade é sempre subordinada ou secundária em relação à separação. A propriedade torna-se, assim, o momento principal da personalidade.

Não é perante outra pessoa que a consciência se encontra aqui – mas sim perante uma coisa, que é sua e que, precisamente por isso, lhe concede o conteúdo necessário para ser uma pessoa. A união com a coisa faz da pessoa uma universalidade que reúne em si uma multiplicidade de pontos distintos. Ainda não há a distinção necessária para que existam vários indivíduos uns para os outros; por agora, o que temos é apenas uma pessoa para a qual as coisas são¹⁴².

A união com a coisa tenta contrariar o facto de a coisa ser um outro. Mas, de facto, nunca o consegue totalmente: a união é sempre uma apropriação de um objeto, o tornar meu aquilo que é alheio; de modo que a universalidade nunca consegue fazer da consciência o essencial (o essencial é sempre o que é diferente dela, o que lhe é alheio).

A pessoa apenas é real na medida em que é proprietária (tem diante de si as suas propriedades). Sem isso, é apenas impotente, irreal. O seu único conteúdo é importado de fora. Não há ligação entre pessoas porque elas apenas são pessoas por terem diante de si a sua propriedade, da qual adquirem realidade e conteúdo. No que toca às realidades sobre as quais não podem exercer poder (das quais não podem receber conteúdo), por serem pessoas independentes, há apenas uma exclusão ou oposição, não uma continuidade. Entre pessoas, há apenas uma atomicidade, um agregado dentro do qual não se estabelecem relações, mas apenas indiferença.

No estado jurídico, não há um reconhecimento da consciência no objeto, mas apenas uma tomada do objeto para si; de modo que o conteúdo da personalidade vem sempre da coisa tida como exterior (o fator essencial é o que é diferente da consciência e está diante dela – não a própria consciência em si mesma, que aqui, por si mesma, é destituída de conteúdo); e a identificação com a coisa não é um reconhecimento, mas precisamente um recebimento daquilo que é alheio (uma apropriação).

¹⁴² Este outro é exclusivamente para ela e é por isso que é o “Herr der Welt” e “die absolute, zugleich alles Dasein in sich befassende Person”; G. F. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p.357.

Só desta forma, a consciência se torna independente do objeto. Ela separa-se do objeto ao separá-lo de si, impedindo o seu reconhecimento imediato nele. Com a independentização da consciência, dá-se também a independentização do objeto; também poderíamos dizer que é a independentização do objeto (ou o surgimento deste como independente) que leva à independentização da consciência (para que esta se afirme como singular, aquele também tem de surgir como separado de si).

Portanto, Hegel fala do *Herr der Welt* – termo que pretende dar conta da disposição própria da consciência na personalidade, segundo a qual o objeto já possui um certo grau de independência, mas não o necessário para ser visto como um indivíduo com desejos, que procura a felicidade (como um indivíduo completamente independente). Cada um vê o outro como pessoa (como *apenas* uma pessoa, capaz de se apropriar do que tem diante de si).

É neste quadro que se deve compreender o surgimento de organizações políticas tirânicas, em que o líder se apropria dos seus súbditos como sendo sua propriedade. O *Herr der Welt* é, portanto, uma expressão utilizada para referir o “si” da personalidade (a forma de consciência que marca esta fase de desenvolvimento do Espírito), que se pode traduzir no líder de uma organização política que tem como base esta mesma fase de desenvolvimento espiritual (uma etapa ainda incompleta, mas essencial para esse processo de desenvolvimento)¹⁴³.

2.2. Poder e Riqueza

2.2.1. Da obediência ao monarca

No mundo da *Bildung*, o objeto completa o processo que inicia na *Sittlichkeit* (surge como completamente autossustentado, diferente e independente da consciência).

Nas *Grundlinien*, o equivalente ao mundo da *Bildung* é a *bürgerliche Gesellschaft*, sendo a Fé o equivalente da identificação ou reunificação entre consciência e objeto que, nas *Grundlinien*, começa na *Rechtspflege* (ou até no trabalho do estado universal¹⁴⁴) e continua na *Korporation*.

¹⁴³ Neste sentido, é de referir que a expressão é utilizada como referência ao imperador romano em G. F. W. Hegel, *Verfassung Deutschlands*, p.498. Explicando este momento da *Phänomenologie des Geistes* à luz da dialética senhor / escravo, cf. A. Kojève, *Introduction to the...*, p.63. Ainda ver L. Siep, *Hegel's Phenomenology...*, p.173 e J. Hyppolite, *Genesis and...*, pp.365 e ss.

¹⁴⁴ Pelczynski aponta o estado universal como a presença, na “Sociedade civil”, de um elemento do “Estado político”, contrabalançando com a presença da opinião pública, um elemento com carácter mais próprio da “Sociedade civil”, no “Estado político”. Esta interpenetração das duas dimensões da *Sittlichkeit* tornariam difícil a distinção clara entre as duas. Cf. Z. A. Pelczynski, “The Hegelian Conception...”, p.12.

A *Bildung* é a realidade do Espírito; o objeto que se encontra completamente separado do sujeito e diante dele. Só estando assim diante do sujeito desta forma é que a essência ou substância adquire realidade (só dessa forma aquilo que subsiste por si subsiste realmente, subsistência essa que é apenas testemunhada pela consciência).

É na Riqueza que o objeto se revela completamente independente; pois o Poder Estatal é a concordância com a consciência e, portanto, o objeto ainda não completamente independentizado. Mas com a Riqueza e o Poder Estatal procura-se apenas captar as duas dimensões do objeto (da relação da consciência com o objeto) que já se encontram presentes na *Sittlichkeit* como lei humana e lei divina; o objeto é aquilo que concorda com o sujeito, mas também aquilo que discorda dele. Contudo, no mundo da *Bildung*, esses dois poderes revelam-se reais, existentes, porque são duas dimensões de um objeto revelado como independente (conclui-se assim um processo de independentização).

A universalidade real do mundo da *Bildung* é a obediência (pois ela é o produto da identificação da consciência com o que é diferente dela) e a individualidade real é a procura e alcance de satisfação própria através do fim individual (porque aqui, no fim e satisfação egoísta, o objeto surge como um outro e a consciência exclui-se dele; o fim de um indivíduo não é o fim de outro, antes conflitua com ele). Neste sentido, a desobediência reflete também este momento da individualidade. Pois, na desobediência, a consciência nega a identificação com o objeto, persistindo em vê-lo como separado de si e resistindo a tornar-se uma universalidade com ele (a desobediência é o juízo através do qual a consciência, por meio da linguagem, qualifica o Poder Estatal como o Mal e recusa diluir-se nele).

Quanto à qualificação da Riqueza como Boa, é a forma pela qual a consciência opera o mesmo movimento de separação do objeto; a qualificação do Poder Estatal como o Mal e a qualificação da Riqueza como Boa são o mesmo movimento (uma qualificação implica a outra). Isto porque o objeto com o qual a consciência estará a concordar (a Riqueza) não é o Poder Estatal, mas antes o que fica depois da recusa do Poder Estatal, isto é, a individualidade. Por outro lado, o objeto com o qual a consciência concorda na obediência não é o objeto que ele recusa ao recusar a Riqueza. Sucede antes que o que esta recusa pretende traduzir é o mesmo que aquela concordância – isto é, o momento da universalidade ou identificação com o que é alheio. Se quisermos, podemos entender a) a Riqueza como um objeto individual (e a identificação com ele como fundadora da individualidade) e b) o Poder Estatal como um objeto universal (e a identificação com ele como aquela por meio da qual a consciência se torna realmente universal).

A conjugação dos juízos relativamente a estes dois poderes (o Poder e a Riqueza) pretende apenas explicar detalhadamente o culminar do processo de independentização do objeto (global) e, portanto, o surgimento da individualidade (a transformação da consciência num indivíduo). A Riqueza e o Poder Estatal são o mesmo objeto, mas encarado de duas perspectivas diferentes. Ao identificar-se

com a Riqueza, a consciência ultrapassa por completo a perspectiva que indica o objeto como aquilo com que tem de se pôr em concordância – ela passa a considerar-se a si própria como aquilo que comanda a identificação (a Riqueza, enquanto concordante com a consciência, permite que esta se apresente como completamente individual).

A consciência percebe que, ao operar a identificação com o Poder Estatal, é ela, na verdade, que está a dar azo a essa identificação (é propriamente ela que está a qualificar o objeto como Bom); de modo que é ela a responsável pelo resultado dessa identificação. O objeto tem de traduzir essa responsabilidade, permitindo que, através da união entre ambos, a consciência seja desenvolvida em indivíduo independente.

A consciência, embora tendo diante de si o essencial, o objeto, e embora esse objeto seja independente de si, é aquilo que comanda a qualificação do objeto enquanto Bom ou Mau – o que significa que é ela que se torna a si mesma uma universalidade real ou uma individualidade real. Quer perante o Poder Estatal, quer perante a Riqueza, o objeto não deixa de ser um outro, mas a consciência passa a encarar de maneira diferente a identificação que opera com ele; e é esta diferença de perspectiva que acaba por causar toda a diferença em termos de resultado da identificação¹⁴⁵.

Os pensamentos do Bom e do Mau, que na *Sittlichkeit* começam a ter efetivação na mulher e no homem, respetivamente, são postos em relação na *Bildung*. Aqui, esses pensamentos já não são em si. São antes juízos que a consciência realiza para distinguir as várias relações que pode ter com o objeto. É através do juízo (que traduz um certo relacionamento da consciência com o objeto) que a consciência se reflete em si mesma ou retorna a si, tornando-se quer uma universalidade real (a virtude; “*die Tugend*”¹⁴⁶, ou enquanto unidade que é entre sujeito e objeto, pode também ser vista como Poder real), quer a individualidade real (monarca; “*Monarch*”¹⁴⁷). Sem a individualidade, o Poder Estatal nunca poderia, de resto, ser completamente real. Pois só uma individualidade pode assentir verdadeiramente ao Poder, mostrar uma verdadeira vontade em obedecer – tal como só a individualidade pode tomar decisões que sejam acatadas pelos cidadãos (caso contrário, haveria apenas conselhos, e nenhuma vontade capaz de decidir).

A vocalização da obediência opera uma identificação com o Poder Estatal. Daí resulta um poder real que é também a individualidade pura; pois só uma consciência individual pode utilizar a linguagem (que é já uma forma de identificação ou método que implica existência) para operar a identificação

¹⁴⁵ Este aspeto é destacado por Hegel: “Aber das Bewußtsein ist ebenso *ans ichseiendes* Wesen und muß diese Seite gleichfalls zum Maßstabe machen, wodurch sich erst das geistige Urteil vollendet”; G. F. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p.371.

¹⁴⁶ Ob. cit., p.373.

¹⁴⁷ Ob. cit., p.378.

com o objeto. Tal identificação cria ao mesmo tempo uma universalidade (a consciência passa a ser ela mesma e o outro, o objeto), mas individual (o Poder real é agora um nome e, nessa medida, diferencia-se de todos os outros).

A universalização ou identificação da consciência nobre com o Poder, ao ser operada por meio da linguagem, deu origem a um todo que é, na verdade, uma individualidade real (o Poder integrado numa pessoa). Mas isto mostra também que o Poder abstrato ainda não efetivado, com o qual a consciência nobre se funde, é apenas um momento, que não pode ser efetivado sem a contribuição da consciência nobre.

O Poder Estatal cessa, ao efetivar-se, porque não pode efetivar-se como abstrato. A consciência nobre, no entanto, também cessa como tal (como consciência abstrata) – e apenas fica o Poder real como fusão dos dois. Esse Poder pode agora ser encarado de duas formas. Em primeiro lugar, ele é a união vocalizada entre consciência nobre e Poder Estatal, vista do lado do Poder (isto é, encarando essa união como a transição da consciência nobre para o Poder, ou abdicação dela em prol do Poder), e é então monarca. Mas, em segundo lugar, é também essa mesma união vista do lado da consciência (encarando essa união como a influência do Poder sobre a consciência nobre, influência essa que já não é a obediência; pois essa é, no fundo, a transição da consciência para o Poder que acabámos de destacar e que, enquanto efetiva, não é Poder real nem monarca, mas sim Riqueza).

O Poder efetivo não é apenas o monarca, mas também Riqueza, como aniquilação do Poder abstrato no seu retorno enquanto efetivo para a consciência. Os dois são o mesmo, a individualidade real, encarada quer do lado da consciência obediente, quer do lado do Poder. O que Hegel pretende mostrar com todo este circuito é que não pode haver obediência e Poder reais sem que os cidadãos conservem para si a Riqueza, que é a sua individualidade. Uma universalidade real, no mundo da *Bildung*, implica uma individualidade real; é através da obediência que se alcança a Riqueza, tal como não se pode alcançar esta diretamente, pois não há universalidade sem individualidade. Não há uma obediência que possa ser exclusiva (impossibilitando a Riqueza) e não há uma Riqueza que impossibilite a obediência. O que sucede é que uma abre espaço para a outra e só é alcançada porque a outra também é.

2.2.2. O momento de perfeita independência na *Bildung*

A dialética entre o monarca e o povo pretende traduzir a alienação do Espírito; o monarca é um outro, completamente separado daqueles que lhe concedem individualidade através da obediência – mas que, por outro lado, ao encararem-no como um outro (e ao dirigirem-se apenas a ele), recebem o retorno na forma de Riqueza. Num primeiro momento, a consciência retira-se do objeto. Num segundo momento, identifica-se com ele de forma completamente mediatizada (porque executada

com superação desse primeiro momento de separação, mas tendo-o como antecedente necessário). O momento da obediência é delineado de forma a incluir em si o momento da individualidade. Isso tem como objetivo mostrar que a universalidade e a individualidade não são mutuamente exclusivas, antes têm ambas de existir num mundo objetivo. E é por isso que se procura demonstrar que a obediência não exclui a Riqueza nem esta aquela, mas que, na verdade, uma só se alcança por meio da outra.

Mesmo que a consciência escolhesse diretamente a Riqueza como Boa, não poderia não providenciar Riqueza aos outros; de modo que o momento da universalização vem agarrado ao da separação ou individualidade. Ao ter diante de si o objeto como algo separado, a consciência tem o objeto diretamente em exclusivo para si (é o seu objeto) e acaba por operar uma identificação com ele (o primeiro momento, na dialética do monarca e dos súbditos, é representado pela Riqueza, e o segundo pela obediência).

Na *Bildung* da *Phänomenologie des Geistes*, Hegel prescinde dos mecanismos de universalização das *Grundlinien* (*Rechtspflege, Polizei e Korporation*), mas inicia o movimento espiritual em causa com a obediência – que é o momento da identificação e que, sendo o primeiro, só a seguir dá lugar à separação, com a Riqueza. A partir do momento em que se dá a obediência, dá-se a unificação necessária à existência do Estado; de maneira que a fragmentação ou separação que então surgir, estará enquadrada no Estado e a articulação e mútua dependência entre universal e particular estará garantida.

Hegel pode ter colocado primeiro o momento da universalidade por ter vindo da *Sittlichkeit* com essa união já feita; a essência, na *Sittlichkeit*, não é diferente da consciência, e quando a consciência obedece (quando se une ao Poder Estatal), está, de facto, a unir-se a um objeto; mas isso ainda não é evidente – só se torna evidente quando esse objeto se independentiza por completo na Riqueza.

Habituada à imediatidade da *Sittlichkeit*, a consciência assente ao Poder – obedece; na verdade, esse movimento de unificação é imediato, mas, com a Riqueza, revela-se um movimento de unificação com um outro (um outro que, precisamente por ser um outro em relação à consciência, tem de ser diferente dela). É como diferente da consciência que ele se mostra então; ao momento inicial de unificação ou identificação segue-se um momento de separação ou distinção¹⁴⁸.

Na Riqueza, a consciência tem diante de si o objeto (objeto que é exclusivamente seu) e é nesse sentido que é real. O elemento da separação, que faltava na obediência, está agora presente, e a consciência percebe a necessidade que tem do outro para que possa ser um indivíduo, pois o seu

¹⁴⁸ Como diz Hegel, dando a entender que o surgimento do objeto como totalmente independente só acontece na Riqueza: “Indem dieser erst geworden, ist die *unmittelbare* Beziehung des Bewußtseins auf ihn gesetzt, das also noch nicht seine Ungleichheit mit ihm dargestellt hat”; G. F. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p.381.

próprio ser é esse outro (ela está também separada de si mesma).

Como alienada de si, a consciência percebe que não é apenas o estar imediatamente no outro sem ser separada de si mesma (como era na personalidade), mas que tem de encarar a sua própria fragmentação, a sua própria separação de si mesma¹⁴⁹. No entanto, esta separação de si mesma é também ultrapassada; pois, mesmo tendo o seu ser perante si, na Riqueza, a consciência identifica-se com ele mediatamente (apesar de estar separado de si, o ser é o seu ser).

Ao obedecerem, os súbditos alcançam a sua individualidade, porque a universalidade que a obediência primeiro proporciona se revela originadora de uma só individualidade, diferente de tudo o resto. Esta individualidade pura não podia não suscitar uma reação da parte dos súbditos que, concedendo essa individualidade ao monarca, se separam dela também – e o movimento que se dá (esse movimento de separação) é imediatamente inverso àquele que tinha sido conseguido com a obediência (que era um movimento de identificação).

A consciência passa a ter então o seu objeto completamente separado de si e a identificação que lhe resta operar com ele é uma identificação completamente mediata (e também vocalizada, pois a linguagem continua a ser o meio de o Espírito adquirir existência): a identificação com algo que é totalmente diferente dela.

Como o final do mundo da *Bildung* é um estado de completa alienação (em que a consciência tem diante de si o objeto com que se identifica mediatamente), fica aberta a porta para novos desenvolvimentos, para uma nova etapa em que o Espírito surja novamente como unificado. Ao vocalizar o estado de alienação em que se encontra, o Espírito retorna a si; i. e., a consciência opera uma nova identificação com o objeto, que é só mediata (pois tem de superar a alienação ou separação em que o objeto se encontra em relação à consciência), mas que, por outro lado, marca a reconciliação do Espírito consigo mesmo.

2.2.3. A resposta do Espírito ao seu momento de alienação

Como a consciência, ao operar a identificação com o Poder Estatal, revela estar em discordância dele, e como a separação em que, depois, ela se vê em relação à Riqueza surge como uma união mediata, que ultrapassa essa mesma separação, acaba por ser tentada a anular toda esta situação (toda a contradição de o Bom se apresentar como Mau e o Mau como Bom). A consciência é tentada a revoltar-se contra o facto de os seus juízos terem um efeito contrário àquele que foi pretendido por si.

¹⁴⁹ “Alles Gleiche ist aufgelöst, denn die *reinste Ungleichheit*, die absolute Unwesentlichkeit des absolut Wesentlichen, das Außersichsein des Fürsichseins ist vorhanden; das reine Ich selbst ist absolut zersetzt”; ob. cit., p.382.

Ora, esta revolta é precisamente efetivada na identificação com o objeto que agora surge como completamente independente; ao identificar-se com aquilo que é diferente de si, a consciência procura conseguir que o efeito do seu juízo seja o efeito que ela pretende (procura que aquilo com o qual ela se identifica seja apenas aquilo com que se identifica e não algo distinto de si). A consciência não quer retroceder à imediatidade das fases anteriores, mas fazer do objeto ela mesma – respondendo à separação em que se encontrava em relação a si própria com novos desenvolvimentos, que sejam capazes de apresentar soluções à alienação do mundo da *Bildung* sem, contudo, a fazerem cair de novo na indistinção.

A consciência vê, então, como única solução dissolver a independência do objeto; essa independência surge-lhe como artificial, porque é uma independência que a impede de se identificar perfeitamente com o objeto. A consciência quer um objeto que não seja diferente de si, mas que seja ela mesma perfeitamente – e, ao dissolver todo o conteúdo alheio, fica diretamente diante de si. O verdadeiro movimento do mundo da *Bildung* revelou ser aquele através do qual a consciência se põe diante do objeto, que é ela mesma, mas que nem por isso deixa de ser separado dela.

Como deixámos claro acima, na *Phänomenologie des Geistes*, a primeira configuração do Espírito é a *Sittlichkeit*¹⁵⁰. De maneira que o objeto começa logo a revelar-se independente da consciência, embora, na Família, essa independência não seja ainda completa (estamos ainda no primeiro passo dessa revelação). Esse processo fica completo, portanto, na *Bildung* – com a Riqueza; aí, o objeto é completamente independente. Portanto, o final da primeira secção da *Bildung* (intitulada “*Die Bildung und ihr Reich der Wirklichkeit*”¹⁵¹) é marcado pela separação completa entre sujeito e objeto (aquela separação que, nas *Grundlinien*, surge no sistema de necessidades da *bürgerliche Gesellschaft*).

Depois de o objeto se ter revelado completamente independente, há agora que operar uma identificação com ele – uma identificação que faz cessar a exclusiva contraposição em que ele se encontra em relação à consciência. Isso é algo que acontece na Fé. O que acontece na *reine Einsicht* é a negação da independência do objeto (ou a união com ele que, contudo, só fica concluída na Fé). A *reine Einsicht* é o momento de anulação do conteúdo como um conteúdo independente (é um apropriar-se do conteúdo). Na Fé, o objeto é apenas imaginado, pois a sua independência é demolida. Tal como o Estado é concebido como uma individualidade (a união de sujeito e objeto, que tinham estado separados na *bürgerliche Gesellschaft*), também a Fé é uma unidade que faz cessar a alienação em que o Espírito se encontra no mundo da *Bildung*.

¹⁵⁰ Estamos aqui a ter em conta apenas as configurações do Espírito enquanto Espírito, pois há configurações ainda imperfeitas ou embrionárias: a consciência simples, a autoconsciência e a razão.

¹⁵¹ G. F. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p.363.

Mas o resultado da Fé e da *reine Einsicht* é a *absolute Freiheit*, em que a consciência passa a ter como objeto um negativo ou ausência de objeto independente. O objeto passa a ser apenas uma forma vazia e a consciência alcança a certeza de si. O objeto revelou a sua componente de ser para um outro e, precisamente por isso, perde a essencialidade para esse outro. A quebra ou desaparecimento da independência do objeto dá-se na *absolute Freiheit*; de maneira que é aí que se marca aquilo que corresponde, nas *Grundlinien*, ao fim da *Sittlichkeit*.

O “si” do Terror corresponde à aniquilação do seu objeto e faz cessar o mundo da objetividade. Mas a união completa que a consciência alcança com o seu objeto permite-lhe alcançar a compreensão ou saber de si mesma (ela própria já não é o “si” do mundo da *Sittlichkeit* ou da *Bildung*, mas o puro saber de si mesma, uma certeza de si mesma). O objeto não é agora nada de substancial, mas uma forma, um saber que é sabido pela própria consciência, que é também um saber.

III. A esfera da *Moralität*: entre uma aparente inalterabilidade e uma duplicidade de significados em relação à estrutura do desenvolvimento espiritual

1. A diferença entre a *Moralität* da *Phänomenologie des Geistes* e das *Grundlinien*

1.1. A *Moralität* das *Grundlinien* como esfera de objetivação

Tanto nas *Grundlinien* como na *Phänomenologie des Geistes*, a *Moralität* é a esfera que implica um retorno do Espírito a si; na primeira, ele retorna da alienação em que se encontra no *abstraktes Recht*, na segunda, ele retorna da alienação da *Bildung*.

No *abstraktes Recht*, a vontade é para si de uma forma tão imediata que não se pode dizer que seja real. A existência que a vontade adquire na personalidade é de tal forma imediata que nem faz sentido distinguir entre em-si e para-si.

Na *Moralität* das *Grundlinien* a vontade consegue impor alguma distinção entre sujeito e objeto, embora ainda exista um carácter de imediatidade entre os dois¹⁵². O seu objeto é ela mesma imediatamente, embora menos imediatamente do que no *abstraktes Recht*.

Já há uma diminuição da realidade na *Moralität* e já há, em certo grau, um objeto diferente do sujeito. Mas essa dimensão de realidade ainda não é completamente independente do sujeito, tal como o objeto ainda não subsiste inteiramente por si – isso só ocorre na *Sittlichkeit*.

Na *Moralität*, a vontade reconhece apenas o objeto como independente (ainda não o vê como aquilo

¹⁵² “Der Wille des Subjekts als des für sich seienden Einzelnen zugleich ist (die Unmittelbarkeit auch noch an ihm hat)”, G. F. W. Hegel, *Grundlinien...*, §106, p.204.

que é independente de si, aquilo que lhe é estranho¹⁵³). A universalidade aqui alcançada é uma universalidade subjetiva, pois a identificação que a vontade opera com o seu objeto é uma identificação que engloba apenas aquilo que ela encontra imediatamente de seu no objeto, não aquilo que nele há de estranho à vontade.

Na *Moralität*, portanto, tudo acontece na ação, quer a separação da vontade de si mesma (que não é ainda uma separação completa), quer a identificação que ela opera com o seu objeto (que ainda não é completamente autossubsistente). Na ação, a vontade coloca-se diante de uma determinação como sua, diante de um conteúdo que foi sua intenção tornar existente. São os fins do sujeito que são objetivados. Mas, com esta objetivação, sucede ao mesmo tempo que eles deixam de ser os meus fins subjetivos e se tornam os fins de um outro.

Na ação, o conteúdo que o sujeito projeta no exterior (o conteúdo ao qual o agente atribui existência, que se torna um ser-para-si) é o seu fim. Nessa medida, é um conteúdo individual, não universal. Mas, como fim, ainda não foi realizado; vista como fim, a ação é ainda uma ação meramente possível. Nos desejos e nas inclinações naturais, a consciência encontra-se diante de um objeto que não é autossubsistente, mas que já tem alguma independência em relação a ela (a independência necessária para que possa ser tido pela consciência, mesmo que seja como desejos ou inclinações seus).

No entanto, na intenção, a consciência pretende efetivamente pôr algo diante de si e esse plano não é completamente cumprido com a satisfação ou felicidade individual. Tudo o que a consciência quer, na *Moralität*, é atuar (não faz a exigência de que essa atuação seja num ou noutro sentido); a vontade tem-se a si para si mesma e não faz restrições de conteúdos (quaisquer determinações poderão preencher o lugar do objeto).

Deste modo, o que a vontade pretende realmente é universalizar-se (tomar algo que seja diferente de si). O sujeito quer tanto o seu bem-estar como o bem dos outros¹⁵⁴. A subjetividade que tem diante de si os conteúdos da sua intenção tem existência nesses conteúdos. De modo que agora tem apenas de operar a identificação com eles (conclusão esta que teria evidentemente de ser retirada, porque eles são os *seus* conteúdos, são algo para si).

Esta união acontece no Bem (no Bem, os dois polos unem-se e a consciência dá um novo passo em direção à independentização do objeto – independentização esta que, contudo, é sempre um progresso da consciência em si mesma: uma independentização da consciência em relação a si mesma).

Para a realização da ação (que começa com a intenção), a consciência tem, portanto, de utilizar determinações que inicialmente são apenas subjetivas (que lhe surgem imediatamente). Mas, a partir

¹⁵³ Ob. cit., §107, p.205.

¹⁵⁴ “Das Wohl *vieler anderer* Besonderer überhaupt ist dann auch wesentlicher Zweck und Recht der Subjektivität”; ob. cit., §125, p.236.

do momento em que as utiliza, universaliza-se, porque elas passam a ser o seu objeto (mais independentes em relação a si própria do que inicialmente eram) e a consciência vê-se a querer o bem de todos e não apenas o seu bem particular (tal como também se passa a ver como universal, e não apenas como individual).

A vontade particular não tem nenhuma relação direta com o Bem, porque o seu objeto (aquilo com que está em relação) ainda não tem o carácter independente do Bem. O Bem é, no entanto, a sua verdade (tal como a consciência que se dilui nele ao identificar-se com o objeto: ao identificar-se com as determinações subjetivas que torna independentes).

O Bem é, portanto, a essência da subjetividade. Essa essência faz-se sentir no sujeito na forma de dever; as determinações que o sujeito toma para si (os seus desejos e inclinações) devem ser um objeto, devem ser objetivadas, porque a sua verdade é o Bem; a sua verdade é serem algo diferente da consciência.

Por outro lado, o Bem como dever é ainda abstrato e tem de ser levado a cabo (realizado) pelo sujeito, a vontade tem de objetivar as suas determinações (as determinações que utilizou para se tornar sujeito). O sujeito deve tornar-se *Gewissen*¹⁵⁵. Mas, para que a consciência possa cumprir o dever, tem de objetivar as suas próprias determinações subjetivas (é precisamente isso que o dever ordena). O dever em si, como Bem ainda não levado a cabo, ainda abstrato, é destituído de conteúdo – de modo que esse conteúdo tem de ser aquele que a subjetividade possui. O dever apenas exige que o objeto (seja ele qual for, independentemente da sua especificidade) seja tido como aquilo que ele verdadeiramente é; como um objeto, como algo que existe para a consciência.

A consciência que quer cumprir o dever (que toma a universalização como uma exigência, como a verdade de si e das suas determinações) é a consciência que tem a certeza acerca de si mesma. Em primeiro lugar, isso é assim porque sabe que a sua verdade é ser universal (é ter um objeto independente diante de si) – no fundo, sabe-se inteiramente, sabe a verdade acerca de si. Mas, em segundo lugar, é também assim porque, ao saber essa verdade, a consciência é obrigada a deter-se com mais atenção sobre as suas próprias determinações – o que significa que se detém com mais atenção sobre si (mergulha em si mesma para se retirar das suas profundezas – e nesse movimento adquire a maior certeza acerca de si própria).

É esta consciência que inicia a determinação em si mesma, que começa a esculpir as suas determinações imediatas à luz do Bem abstrato que lhe chega na forma de dever¹⁵⁶. No entanto, a

¹⁵⁵ “Indem die *Besonderheit* von dem Guten unterschieden ist und in den subjektiven Willen fällt, so hat das Gute zunächst nur die Bestimmung der *allgemeinen abstrakten Wesentlichkeit* – der *Pflicht*”; ob. cit. p.250.

¹⁵⁶ “In die Subjektivität, die in ihrer in sich reflektierten Allgemeinheit die absolute Gewißheit ihrer selbst in sich, das *Besonderheit* Setzende, das Bestimmende und Entscheidende ist – *das Gewissen*”; ob. cit., §136, p.254.

independentização que começa com o *Gewissen* apenas fica concluída na *Sittlichkeit*; o verdadeiro conteúdo do objeto do *Gewissen* é a verdade acerca de si (a verdade que implica que ele tenha de se universalizar), mas o conteúdo que subsiste realmente por si mesmo só surge na *Sittlichkeit*¹⁵⁷.

Na verdade, a consciência que, na *Moralität*, se prepara para encarar as suas determinações como determinações alheias, não cumpre essa tarefa. Se a cumprir, entra no mundo da *Sittlichkeit*, em que o objeto se revela como autossubsistente. Sendo assim, o objeto do *Gewissen* (o Bem) não pode deixar de ser um objeto formal, que não tem um conteúdo próprio, e que é apenas a certeza de que as suas determinações são universais, a verdade ou certeza de si mesma.

Esta certeza ocorre numa altura em que o objeto ainda não surge como autónomo. De modo que ainda não pode ser a certeza final de um outro, mas antes a certeza de que as determinações próprias são também determinações alheias, embora não se revelem ainda como tais. É, portanto, uma certeza que ainda recai mais sobre a subjetividade do que sobre a universalidade¹⁵⁸.

Todas as determinações da *Sittlichkeit* são produzidas pelo *Gewissen*; é esta consciência que se determina a si mesma, atribuindo o carácter alheio às determinações com as quais se identifica imediatamente. Tudo o que o *Gewissen* herda é por ele destruído. Mas esse destruir revela-se um renovar, pois é também ele que lança outros conteúdos para o exterior (para a objetividade).

No *Gewissen*, o direito revela-se como algo interno – perde o carácter de existente que tinha, tal como o dever é extinto precisamente por ser cumprido; ao começarem a ser fabricadas determinações objetivas, o objeto começa a revelar-se independente e o carácter de dever é retirado dele (esse carácter torna-se obsoleto precisamente porque as determinações deixam de dever ser objetivas para passarem a sê-lo efetivamente).

É contra o dever que a consciência continue a receber as suas determinações imediatamente (que não as objective) – e esse é sempre um risco dessa objetivação (há sempre a possibilidade do Mal na Moralidade). Como as determinações morais são sempre as mesmas, e a sua diferença é apenas uma diferença de forma (concebê-las como imediatas ou como objetivas), a consciência pode sempre concebê-las quer de uma, quer de outra forma. Tanto pode objetivá-las e ser bondosa, como tomá-las de imediato e ser má. Mas é inegável que há uma ligação com o Mal na própria realização do Bem, na própria ação. Pois as determinações nunca perdem completamente a sua ligação à subjetividade (mesmo depois de objetivas, nunca é anulado o facto de terem sido subjetivas) e seria hipócrita tentar

¹⁵⁷ “Das objektive System dieser Grundsätze und Pflichten und die Vereinigung des subjektiven Wissens mit demselben ist erst auf dem Standpunkte der Sittlichkeit vorhanden”; ob. cit., §137, p.254.

¹⁵⁸ “Hier auf dem formellen Standpunkte der *Moralität* ist das Gewissen ohne diesen objektiven Inhalt, so für sich die unendliche formelle Gewißheit seiner selbst, die eben darum zugleich als die Gewißheit *dieses* Subjekts ist”; (sublinhado acrescentado) ob. cit., §137, p.255.

esconder isso¹⁵⁹.

Com isto, Hegel não está a dizer que Bem e Mal sejam o mesmo, mas que o Bem, sendo apenas abstrato, tem de ser realizado para adquirir um carácter próprio, justamente algo que não acontece na Moralidade. As determinações têm de ser objetivadas para se perceber o que é o Bem; e o indivíduo apenas atua corretamente seguindo leis e costumes, não querendo apenas o Bem em abstrato, porque aí é obrigado a utilizar as suas determinações subjetivas para preencher o Bem.

Só a *Sittlichkeit* resolve a contradição da *Moralität*. Com efeito, ao surgirem completamente autossubsistentes, as determinações deixam de ser subjetivas e o sujeito deixa de ter de procurar em si mesmo conteúdos que nunca surgem completamente autonomizados da sua subjetividade. Para que o dever seja cumprido, a consciência tem de ultrapassar a sua forma da subjetividade e tem de vir a encontrar a certeza de si mesma no outro (tem de se universalizar)¹⁶⁰.

1.2. Que tipo de objetivação na *Moralität* da *Phänomenologie des Geistes*?

O capítulo da *Moralität* da *Phänomenologie des Geistes* acompanha no essencial os desenvolvimentos de que acabámos de dar conta com base nas *Grundlinien*. Há, no entanto, algumas figuras que surgem apenas no final desse capítulo e que podem encerrar uma diferença importante em relação a uma *Moralität* que seja um processo de transição para a objetividade.

Na *Phänomenologie des Geistes*, nas últimas páginas consagradas à *Moralität*, Hegel desenvolve a contradição entre Natureza e dever (a contradição que consiste em a certeza de si não poder ser objetivada sem recurso a determinações que até então eram subjetivas). A “consciência do universal” (“*Das Bewußtsein des Allgemeinen*” ou “[*das*] *allgemeine Bewußtsein*”¹⁶¹) e a “consciência má” (“*das böse Bewußtsein*”¹⁶²) não são senão outra forma de designar Natureza e dever, embora agora o ponto de vista se debruce mais atentamente sobre o curso da ação (como algo que começa na certeza

¹⁵⁹ “Die Handlung, deren *negativer* wesentlicher Inhalt zugleich *in ihm*, als in sich Reflektierten, somit des Allgemeinen des Willens sich Bewußten, in der Vergleichung mit diesem steht, *für andere* und *sich selbst* als gut zu behaupten”, “wie das Gute das Abstrakte ist, so ist damit auch das Schlechte das Inhaltslose, das von meiner Subjektivität seine Bestimmung erhält”; ob. cit., §140, p.270.

¹⁶⁰ “Wie für das Gewissen das nur abstrakte Prinzip des Bestimmens, die Allgemeinheit und Objektivität seiner Bestimmungen gefordert ist”. “Das Dasein der Freiheit, welches unmittelbar als das *Recht* war, ist in der Reflexion des Selbstbewußtseins zum *Guten* bestimmt; das Dritte, hier in seinem Übergange als die Wahrheit dieses Guten und der Subjektivität, ist daher ebensosehr die Wahrheit dieser und des Rechts”; ob. cit., §141, p.287.

¹⁶¹ G. F. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p.487.

¹⁶² *Ibidem*.

de si e termina na objetivação dessa certeza).

A *schöne Seele*¹⁶³ é a consciência que recusa a confissão da consciência má e se torna “coração duro” (“*das harte Herz*”¹⁶⁴), porque não vê a igualdade entre si e a consciência má. Isto é, apesar de a reconciliação entre as duas dimensões da ação (a dimensão universal e a individual) já ter começado, por iniciativa da individualidade, ela ainda não se deu por completo, porque a universalidade ainda não aceitou misturar-se com aquela. A certeza de si mesmo, a consciência certa de si mesma, recusa-se a estar no outro – recusa objetivar-se.

Na *schöne Seele*, que não consegue objetivar-se por estar completamente fechada em si, Hegel chega à mesma conclusão que nas *Grundlinien* (no final da *Moralität*); a conclusão de que é necessário o termo da *Moralität* para o objeto surgir verdadeiramente como outro (a tarefa iniciada na *Moralität* só pode ser terminada fora dela, na *Sittlichkeit*, com o surgimento do objeto como independente).

A *schöne Seele* é a consciência que, apercebendo-se de todas as contradições envolvidas na *Moralität* (no cumprimento do dever), desiste da sua objetivação e se fecha completamente em si mesma. Dá-se a reconciliação com a consciência que atua; na sua confissão, a consciência abdica da objetividade que pretendia alcançar, porque reconhece que, nessa objetividade, não manteria a certeza de si (confessa que estava a afirmar a individualidade e não a universalidade), e a consciência universal deixa de qualificar a consciência que atua como má, porque passa também a rever-se nela.

Com esta reconciliação, o Espírito consegue, de facto, atingir a objetividade. Sem perder a certeza de si, consegue objetivar essa certeza (consegue ver-se a si mesmo refletido no outro). As expressões “*wissende Pflicht*”¹⁶⁵ e “*das Wissen, das sich als absolute Einzelheit des Selbsts das Wesen zu sein weiß*”¹⁶⁶ são utilizadas para continuar a explicação da oposição entre a consciência que realiza o dever e a consciência que toma para si o dever ainda não realizado.

A solução dessa contradição surge com a superação de cada um dos lados da unidade de opostos. Cada consciência, ao opor-se à outra, capta-se a si mesma nela¹⁶⁷. Cada consciência retorna a si a partir da oposição em que está com a outra – e supera-se a si mesma e à outra nesse retorno, compreendendo que tanto ela como a outra são apenas momentos de um todo maior, no qual se dissolvem. O “si” que resulta desta oposição (o Espírito absoluto) é a consciência que tem

¹⁶³ Ob. cit., p.484.

¹⁶⁴ Ob. cit., p.490.

¹⁶⁵ Ob. cit., p.493.

¹⁶⁶ *Ibidem*.

¹⁶⁷ “Denn dieser Gegensatz ist vielmehr selbst die *indiskrete Kontinuität* und *Gleichheit* des Ich = Ich ”; ob. cit., p.494.

conhecimento de si no outro – naquele que é o seu absoluto oposto¹⁶⁸.

A conclusão acabada de referir não é retirada nas *Grundlinien*. E no §141 dessa obra deixa-se claro que o desenvolvimento da oposição entre subjetividade e Bem (ou dever) apenas pode ser feita na *Sittlichkeit*. Como, na *Phänomenologie des Geistes*, a *Sittlichkeit* antecede a *Moralität*, esses avanços já estão feitos. Isto significa que a *Phänomenologie des Geistes* não está construída com o objetivo único de atingir o mundo da objetividade. A independência do objeto é apenas mais um momento no desenvolvimento do Espírito, não sendo encarado como a conclusão final da obra.

Nas *Grundlinien*, a *Sittlichkeit* é a objetivação da *Moralität* (a continuação e conclusão do processo de objetivação que começa na *Moralität*)¹⁶⁹. Pelo contrário, o processo de objetivação que começa nessa esfera tem a sua conclusão, no final desse mesmo capítulo, no Espírito Absoluto. Este é a consciência certa de si mesma no objeto (é a consciência que tem perante si a certeza de si mesma – e que, nesse sentido, é uma universalidade certa de si mesma).

Uma possível razão para que não tenha sido necessário desenvolver, na *Phänomenologie des Geistes*, mecanismos que operem a identificação entre consciência e objeto, de modo a alcançar o Espírito Absoluto (mecanismos estes que, nas *Grundlinien*, são a *Rechtspflege*, a *Polizei* e a *Korporation*) é que a independentização do objeto que se dá na *Moralität* não seja tão forte como poderia ser. Nas *Grundlinien*, essa independentização mais forte ocorre precisamente na *Sittlichkeit*; de modo que, se não fossem esses mecanismos, não haveria como alcançar o Espírito Absoluto.

No fundo, a realização da ação moral – embora implique sempre uma exteriorização ou afastamento em relação à certeza de si incorporada na consciência que apenas toma para si o dever – não implica um afastamento como aquele que ocorre na *Sittlichkeit*. O dever realizado é tido pela consciência do dever como desconforme ao dever – e isto por ser o reflexo da particularidade (por ser a objetivação de determinações subjetivas). A atuação de acordo com fins egoístas comporta algum grau de objetividade, mas mesmo assim, não um grau tão elevado como aquele que caracteriza as instituições

¹⁶⁸ “Es ist das *wirkliche* Ich, das allgemeine *Sichselbstwissen* in seinem *absoluten Gegenteile*, in dem *insichseienden* Wissen, das um der Reinheit seines abgesonderten Insichseins [willen] selbst das vollkommen Allgemeine ist. Das versöhnende *Ja*, worin beide Ich von ihrem entgegengesetzten *Dasein* ablassen, ist das *Dasein* des zur Zweiheit ausgedehnten *Ichs*, das darin sich gleich bleibt und in seiner vollkommenen Entäußerung und Gegenteile die Gewißheit seiner selbst hat”; ob. cit., p.494.

¹⁶⁹ Atente-se, por exemplo, na seguinte passagem, que mostra que já na *Moralität* está em causa uma objectivação das determinações: “Es ist aber die immanente Reflexion des Geistes selbst, über ihre *Besonderheit* wie über ihre natürliche *Unmittelbarkeit* hinauszugehen und ihrem Inhalte Vernünftigkeit und Objektivität zu geben, worin sie als *notwendige* Verhältnisse, *Rechte* und *Pflichten* sind. Diese Objektivierung ist es denn, welche ihren Gehalt sowie ihr Verhältnis zueinander, überhaupt ihre Wahrheit aufzeigt”; G. F. W. Hegel, *Encyklopädie...*, §474, p.297.

da *Sittlichkeit*¹⁷⁰.

1.3. Algumas consequências da diferença entre a *Moralität* das *Grundlinien* e a *Moralität* da *Phänomenologie des Geistes*

Temos, portanto, de ter presente que o Espírito Absoluto da *Phänomenologie des Geistes* configura um retorno da consciência a partir de um muito menor afastamento de si mesma do que aquele que ocorre nas *Grundlinien*.

Na *Phänomenologie des Geistes*, a dialética moral da certeza de si com a realização do dever acaba por ser mais favorável à certeza de si – e a realização do dever acaba por acontecer com prejuízo para o conteúdo desse dever; no fundo, a componente da realização do dever, que também está presente na *Phänomenologie des Geistes*, é consideravelmente atenuada, porque a componente da certeza de si (o dever puro) é muito mais forte, algo que é acentuado desde o início da *Moralität*.

Na *Phänomenologie des Geistes*, o que conduz à própria perspectiva moral (o que leva a consciência a assumir a perspectiva subjetivista a partir da qual se desenrolam todos os desenvolvimentos da contradição entre dever e Natureza) é a aniquilação de qualquer conteúdo e o consequente posicionamento da consciência perante o vazio completo que a faz mergulhar mais fundo em si mesma.

A certeza de si mesma surge com toda a intensidade na *Phänomenologie des Geistes*, porque também o desaparecimento da realidade ocorreu com toda a intensidade; o surgimento que ocorre na sequência de um desaparecimento completo não pode deixar de ser também completo: não pode deixar de comportar uma carga mais significativa do que aquela que comportaria, caso o momento imediatamente anterior não fosse esse desaparecimento completo.

A propriedade não é um objeto da consciência com um grau elevado de independência (não é uma realidade). Aí, a coisa é tão imediatamente da pessoa que não se pode dizer que seja algo diferente dela (que seja real). Ou seja, há um grau de diferenciação muito reduzido entre a pessoa e a sua propriedade. No entanto, haverá sempre algum grau de diferenciação no *abstraktes Recht*, tanto que a injustiça consiste no retorno da consciência a si a partir da alienação em que esteve no contrato (a partir da diferenciação que alcança, nesse momento, ao relacionar-se com outros proprietários).

A universalidade alcançada no contrato (a concordância entre a vontade particular e o direito-em-si

¹⁷⁰ Segundo o que Hegel diz no §146 das *Grundlinien*, haveria ainda um grau superior de objetividade, em que o objeto se apresentaria como ainda mais afastado ou independente da consciência, quando ela surge como coisa natural (sol, rios e outras coisas que nos rodeiam e que, neste sentido, têm de ser claramente distinguidas das determinações subjetivas que marcam a *Moralität*, como desejos e inclinações).

ou vontade geral) é contrariada na injustiça, em que a vontade particular se afirma por oposição à vontade geral. No crime, como parte da injustiça, o que acontece é a negação do direito (a negação da existência da vontade). De modo que a vontade retorna a si nesse momento. Essa oposição em que a vontade entra com a vontade alheia revela-se também uma identificação entre as duas – identificação que tem como resultado a subjetividade da vontade ou ponto de vista moral.

Com a reação em relação à injustiça, o direito reforça-se, torna-se fixo e válido, reflete-se em si mesmo¹⁷¹. A oposição em que o direito se encontra na injustiça e no crime é superada com a resposta ao crime; assim, a existência exterior da vontade é reafirmada, volta a identificar-se consigo mesma. Mas este retorno da vontade a si (a partir da alienação em que se encontra na propriedade), destrói a imediatidade em que se encontrava nesse momento: destrói a exclusividade da existência ou a exterioridade da vontade, pois esta passa a ser também em-si.

A diferenciação entre a entrada na *Moralität* nas *Grundlinien* e na *Phänomenologie des Geistes* consiste, portanto, no seguinte: enquanto, nesta última, a entrada se dá com a aniquilação de um objeto independente da consciência, na primeira a entrada nesta esfera acontece com o desaparecimento de um objeto imediato, não independente (um objeto que não é um verdadeiro objeto). Em ambos os casos há um desaparecimento, porque apenas uma aniquilação daquilo que está diante de si pode fazer que nos voltemos para nós mesmos, alterando o foco que estava direcionado para o exterior.

Com a passagem à *Moralität*, ganha-se sempre uma interioridade que não existe na alienação em que a consciência se encontra no objeto. No entanto, o desaparecimento que encontramos na *Phänomenologie des Geistes* é o desaparecimento de um verdadeiro objeto; isto ao contrário do que ocorre nas *Grundlinien*, visto que a existência da vontade no *abstraktes Recht* não é uma existência autossubsistente (real), mas antes algo que reflete imediatamente a vontade. O papel da *Moralität* nas *Grundlinien* é ajudar à independentização do objeto, enquanto na *Phänomenologie des Geistes* é antes um papel de se apresentar como uma alternativa à destruição dessa independentização.

Com a resposta ao crime e à injustiça, a vontade dá o primeiro passo significativo na sua objetivação. Com efeito, separando-se de si mesma na injustiça e no crime, volta a identificar-se consigo, volta a afirmar-se a si mesma – mas agora mediatamente (superando o facto de já não se rever diretamente no que tem diante de si, como acontece na propriedade – ou seja, superando a oposição em que se coloca).

Esta identificação com a vontade negada (ou superação da negação em que a vontade se encontra na

¹⁷¹ “Und das das Recht durch das Negieren dieser seiner Negation sich wiederherstellt, durch welchen Prozeß seiner Vermittlung, aus seiner Negation zu sich zurückzukehren, es sich als *Wirkliches* und *Geltendes* bestimmt, da es zuerst nur *an sich* und etwas *Unmittelbares* war”; G. F. W. Hegel, *Grundlinien...*, §82, p.172.

injustiça e no crime) abre uma nova esfera (a da *Moralität*)¹⁷². Pois agora a vontade já inclui em si uma oposição inicial, já não é imediata (isto é, já tem diante de si uma forma embrionária de objeto que será desenvolvida ao longo de toda a *Moralität* e que tem como resultado final, embora ainda não completo, o Bem).

Na *Phänomenologie des Geistes*, a objetividade fornecida pelo direito de personalidade é aquela que prepara a entrada na *Bildung*, equivalente à *bürgerliche Gesellschaft*, não havendo interposição da *Moralität* entre elas. Aqui, o estado jurídico desempenha o papel que a *Moralität* desempenha nas *Grundlinien*. Isto é, a objetivação é o fator que prepara mais diretamente a independentização do objeto (é o passo imediatamente anterior ao surgimento desse objeto independente). Na *Phänomenologie des Geistes*, a personalidade é apresentada como um passo mais próximo na direção da independentização do objeto, uma etapa posterior à Família e à Comunidade nesse caminho de independentização¹⁷³.

No entanto, aqui, a personalidade é já considerada como ausência do conteúdo da *Sittlichkeit* (ou, melhor, como a sua dissolução, visto ser a etapa imediatamente posterior à *Sittlichkeit*)¹⁷⁴. A imediatidade com que a *Sittlichkeit* surge é a mesma tanto na *Phänomenologie des Geistes* como nas *Grundlinien*. A diferença está em que, na primeira, a consciência ainda não tinha passado pelos desenvolvimentos da *Moralität*, de modo que ainda não recebe esses conteúdos (da *Sittlichkeit*) como conteúdos do objeto.

O surgimento do objeto como independente só acontece na *Bildung*. De modo que a imediatidade com que surge a *Sittlichkeit* na *Phänomenologie des Geistes* não é a imediatidade com que surge o objeto, mas sim a imediatidade com que surge algo que ainda não foi independentizado. Trata-se de uma imediatidade próxima àquela com que surge a personalidade nas *Grundlinien*; a identificação que a consciência opera com a propriedade, nas *Grundlinien*, é marcada pela imediatidade com que opera a identificação com as determinações da *Sittlichkeit* na *Phänomenologie des Geistes*. Inclui, portanto, as determinações presentes na Família e na Comunidade: trata-se da imediatidade com que algo surge à consciência e que faz que ela se identifique com esse algo, sem primeiro se opor a ele – sem antes o considerar como algo diferente.

¹⁷² “Es hat sich damit für die Freiheit ein höherer Boden bestimmt”; ob. cit., §106, p.204.

¹⁷³ “Die Persönlichkeit ist also hier aus dem Leben der sittlichen Substanz herausgetreten; sie ist die *wirklich geltende* Selbständigkeit des Bewußtseins”; G. F. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p.355, “die Persönlichkeit aus dem unmittelbaren Geiste (...) [ist] hervorgegangen”; G. F. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p.356.

¹⁷⁴ “was als das absolute Wesen gilt, ist das Selbstbewußtsein als das reine *leere Eins* der Person. Gegen diese leere Allgemeinheit hat die Substanz die Form der *Erfüllung* und des *Inhalts*, und dieser ist nun völlig freigelassen und ungeordnet”; ob. cit., p.356.

2. O diferente posicionamento sistemático da *Moralität* na *Phänomenologie des Geistes* e nas *Grundlinien*

2.1. A diferente independentização do objeto nas duas obras

2.1.1. Os pensamentos do Bom e do Mau

Havendo já sido iniciada na secção anterior a discussão acerca da diferença entre as estruturas das obras em análise, é importante que a prossigamos, tendo em conta a sua importância para uma compreensão adequada do papel da *Moralität* em cada uma das obras e para a consequente compreensão das diferenças entre as ordenações (ou constituições) dos mundos da objetividade que nelas encontramos desenhadas.

Sendo assim, e com o objetivo de aprofundar a questão do posicionamento sistemático da *Moralität*, averiguemos a relação entre o Bem referido nos §129 e ss das *Grundlinien* e aquele referido nas pp.367 e ss da *Phänomenologie des Geistes*.

É possível que na entrada na *Bildung* da *Phänomenologie des Geistes*, tal como na entrada na *Sittlichkeit* das *Grundlinien*, seja necessária uma primeira fase de surgimento do objeto como independente; assim, seria diante do Bem que a consciência adquiriria a sua primeira universalidade significativa (uma universalidade não imediata, mesmo que ainda não completamente mediata).

A qualificação do objeto como Bom marcaria o seu primeiro surgimento, mesmo que a diferença em relação à consciência ainda não fosse completamente evidenciada. Isto aconteceria tanto na última fase da *Moralität* das *Grundlinien* como no início da *Bildung* da *Phänomenologie des Geistes*. A *Moralität* da *Phänomenologie des Geistes* não terminaria com este momento, porque aqui já o objeto teria desvanecido; a componente que mais é destacada nesta *Moralität* é a certeza de si, pois este mundo é o do Espírito retornado a si a partir da alienação em que se encontra na *Bildung* (não se trata de uma *Moralität* que prepare a objetivação daquilo com que a consciência se confronta).

Assim, o Bom e o Mau em pensamentos simples (que são referidos no início da *Bildung* da *Phänomenologie des Geistes* imediatamente antes de serem aplicados ao Poder Estatal e à Riqueza) não seriam, na verdade, nem o Bom nem o Mau, porque em pensamento ainda não existiria objeto. Do mesmo modo, não se poderia dizer que na *Sittlichkeit* da *Phänomenologie des Geistes* já exista um objeto; a independentização do objeto ainda não ocorre de uma forma que justifique o seu destaque.

É de averiguar, portanto, se o Bom e o Mau da *Phänomenologie des Geistes* são utilizados para cumprir as funções do Bem das *Grundlinien*. Qualificar algo como Bom significa qualificá-lo como

o que é conforme com a consciência. Mas, para ser conforme, tem de ser diferente dela (isto é, tem de ser qualificado como Mau). Ou seja, haveria dois pontos a serem destacados com a referência ao Bem nas *Grundlinien*: (1) o Bem é o que é conforme com a consciência, aquilo com o qual a consciência se identifica e, na medida em que opera essa identificação, torna-se *Gewissen*; mas, para que essa identificação seja feita, (2) o Bem tem já de ser um objeto com um grau significativo de independência (o que é conforme com a consciência não deixa de ser algo que ela pode também tomar como desconforme).

O Bom e o Mau da *Phänomenologie des Geistes* estão, portanto, inevitavelmente ligados. Pois ambos são movimentos que decorrem da independentização do objeto. Isto também é evidente na forma nobre (“*das edelmütige [Bewußtsein]*”¹⁷⁵) e ignóbil de consciência (“*das niederträchtige [Bewußtsein]*”¹⁷⁶); a nobreza está dependente do seu contrário, pois não pode haver assentimento a algo que não seja também diferente da consciência (Bom e Mau, assentimento e distanciamento, são dois momentos indispensáveis no processo de independentização).

2.1.2. Uma independentização mais ativa nas *Grundlinien*?

Nos momentos em que a independência do objeto ainda não se encontra concluída, mas o caminho nesse sentido está a ser realizado (que é o que acontece na passagem do *abstraktes Recht* para a *Moralität* das *Grundlinien*), não é necessária uma quebra do objeto (um desaparecimento), como acontece na passagem da *Bildung* para a *Moralität* da *Phänomenologie des Geistes*. Aí, a independência já foi completamente alcançada; de modo que o que se segue é uma quebra dessa independência, através da qual se procura mostrar que o que surge diante da consciência não é dependente dela.

Nas *Grundlinien*, a retirada do *abstraktes Recht* para a subjetividade terá como objetivo dar a forma de objeto ao direito (ao que surge como imediato e não como outro). Na *Phänomenologie des Geistes*, este formar do objeto ocorre diretamente na *Bildung* e, nesse sentido, é um formar que se dá na ausência da subjetividade.

Chegamos então à dúvida sobre a independência do objeto na *Sittlichkeit* da *Phänomenologie des Geistes*. Nesta esfera parece haver uma independência maior do que na *Moralität*, mas menor do que na *Bildung*. Sendo assim, na *Phänomenologie des Geistes*, há uma passagem mais direta para a objetivação e prescinde-se da mediação da *Moralität*. O objeto é formado diretamente na *Bildung*. O que significa que não há uma objetivação prévia das determinações subjetivas (das determinações

¹⁷⁵ G. F. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p.372.

¹⁷⁶ *Ibidem*.

que até então se encontravam em união direta com a consciência). E quando essa objetivação é feita, na *Moralität*, já não é bem-sucedida, porque a independência do objeto tinha sido destruída na *absolute Freiheit*.

Resta, no entanto, perceber em que medida os momentos do Espírito se conservam nos momentos posteriores – porque, sendo assim, o Espírito continuaria a ser alienado mesmo na certeza de si ou no retorno a si da *Moralität*. Mesmo que exista essa conservação¹⁷⁷, não parece que se possa compreendê-la como uma alienação no retorno a si do Espírito. Pois, quando analisamos especificamente um momento (neste caso, o retorno a si), estamos a considerar a alienação de si como suprimida; para analisarmos o Espírito na globalidade dos seus momentos (o que é impossível) não o poderíamos considerar num momento específico: a análise de um momento específico chama a si toda a atenção, impedindo que os outros momentos sejam também considerados em simultâneo.

Sendo assim, aquilo que temos na *Phänomenologie des Geistes* é uma objetivação feita diretamente; o Bom e o Mau surgem diretamente, como qualificações que são impostas ao objeto e através das quais ele se torna efetivamente um objeto. Trata-se, portanto, do oposto do que ocorre nas *Grundlinien*, onde o objeto como Bom é a colocação das determinações subjetivas como outro.

A componente que falta na *Phänomenologie des Geistes* como passo prévio à objetivação é a componente ativa da *Moralität*, através da qual o interior é posto no exterior (as determinações subjetivas são feitas objetivas). O objeto não é feito a partir de dentro: ele está feito e a sua revelação

¹⁷⁷ A seguinte passagem aponta no sentido de que os momentos prévios à *Moralität* sejam, de facto, conservados no Espírito retornado a si: “im Gewissen aber erst ist sie *Subjekt*, das alle Momente des Bewußtseins an ihm gesetzt hat und für welches alle diese Momente, Substantialität überhaupt, äußeres Dasein und Wesen des Denkens in dieser Gewißheit seiner selbst enthalten sind. Substantialität überhaupt hat die *Sache selbst* in der Sittlichkeit, äußeres Dasein in der Bildung, sich selbst wissende Wesenheit des Denkens in der *Moralität*; und im Gewissen ist sie das *Subjekt*, das diese Momente an ihm selbst weiß”; ob. cit., p.471. Ou seja, o Espírito retornado a si conserva tanto o carácter implícito como o carácter alienado. Veja-se ainda outra passagem que corrobora a ideia de que todas as esferas do Espírito estão contidas umas nas outras; “Der Verlauf derselben ist übrigens im Verhältnis zur Religion nicht in der Zeit vorzustellen. Der ganze Geist nur ist in der Zeit, und die Gestalten, welche Gestalten des ganzen *Geistes* als solchen sind, stellen sich in einer Aufeinanderfolge dar; denn nur das Ganze hat eigentliche Wirklichkeit und daher die Form der reinen Freiheit gegen Anderes, die sich als Zeit ausdrückt. Aber die *Momente* desselben, Bewußtsein, Selbstbewußtsein, Vernunft und Geist, haben, weil sie Momente sind, kein voneinander verschiedenes Dasein”; ob. cit., p.498. É verdade que aqui não são referidas diretamente as esferas da *Sittlichkeit*, *Bildung* e *Moralität*. Mas, a partir do momento em que é referida a forma “Espírito”, a par das restantes formas (consciência, autoconsciência e razão), teremos de concluir que aquelas esferas (*Sittlichkeit*, *Bildung* e *Moralität*) se encontrarão nessa forma (a forma de Espírito). Atribuindo grande importância à “justaposição” da *Moralität* e da *Sittlichkeit*, Robert Solomon diz mesmo que este é o ponto central de toda a filosofia hegeliana; R. C. Solomon, *In the Spirit...*, pp.522 – 523.

tem lugar apenas aos poucos – à medida que a consciência o vai analisando.

Esse trabalho de análise também acontece nas *Grundlinien*, mas há um passo decisivo, tomado na *Moralität*, que é ditado por um querer e não por uma mera análise. No Bem, a consciência não dá apenas mais um passo na compreensão imparcial (ou exterior e fria) da independência do objeto: ela própria decide que é como independente que ele se vai revelar. Mesmo que ainda não o tenha como independente, a consciência dá tudo (dá as suas próprias determinações) para que ele se revele como independente – está disposta a ficcionar a sua independência até que ela surja de verdade.

Nas *Grundlinien*, mesmo antes do surgimento do objeto como independente, a consciência tem um poder sobre ele, que lhe falta na *Phänomenologie des Geistes*. O facto de, nas *Grundlinien*, a *Sittlichkeit* surgir como preenchimento da Ideia do Bem permite-nos dizer não só que a independência do objeto é alcançada de forma diferente do que encontramos na *Phänomenologie des Geistes* (e, portanto, que esse objeto tem forçosamente de ser um objeto com uma Natureza diferente daquele que surge na *Phänomenologie des Geistes*), mas ainda que essa Natureza diferente se prende com o facto de o objeto ter sido criado pela consciência.

O avanço apresentado na *Moralität* consiste em as determinações que estão diante da consciência de forma imediata (isto é, que estão diante dela de uma forma que não é produzida ou controlada por ela mesma¹⁷⁸) passarem a estar, por ação da consciência, diante dela própria de forma mediata (é a consciência que se separa das suas próprias determinações). Neste sentido, a independência que é conquistada na *Moralität*, com o Bem, é inteiramente causada pela consciência, mas ainda não é o estado perfeito de independência, pois esse surge apenas na *Sittlichkeit*.

A diferença entre a *Moralität* e a *Sittlichkeit* reside no seguinte: aquilo que é forçado na primeira, na segunda deixa de necessitar de o ser (aquilo que depende inteiramente da consciência para surgir como independente deixa de lhe dever essa independência). A independência do objeto não deixa, de todo, de ser causada pela consciência. Mas a importância dessa relação de causalidade é relativizada; embora, numa primeira fase, o objeto necessite da consciência para surgir como independente, numa segunda fase já não necessita.

Por um lado, o facto de o objeto passar a ter em si a sua independência não invalida que, numa primeira fase, tenha devido essa independência à consciência. Mas, por outro lado, o facto de ele agora dever a sua independência apenas a si próprio tem de pesar na ponderação do estatuto da consciência em relação ao objeto. Ela não será a causa da sua independência, se por causa entendermos aquilo sem o qual uma coisa (neste caso a independência do objeto) não existe; pois não podemos de todo concluir que, sem a ação da consciência na *Moralität*, o objeto não surgiria como

¹⁷⁸ Muito embora essa identificação da consciência com as determinações aconteça facilmente, sem que exista uma oposição evidente, essa identificação é ditada pelas determinações.

independente. Neste sentido, o que podemos concluir com segurança é apenas que a consciência é a causa da independência do objeto, no sentido de ter sido o fator que impulsionou o surgimento dessa independência. Seja como for, nas *Grundlinien*, o objeto fica sempre a dever a sua independência à consciência, pois foi a ação desta que desencadeou o processo através do qual aquele acaba por alcançar a sua independência.

Os pensamentos do Bom e do Mau referidos no início da *Bildung* da *Phänomenologie des Geistes*, mesmo que pudessem ser encarados como objetos vazios (e, portanto, equiparados ao Bem das *Grundlinien*), são determinações subjetivas objetivadas; não são o resultado da objetivação daquilo com que a consciência se identifica imediatamente; de modo que a sua apresentação no início da *Bildung* não pode ser vista como uma forma de imprimir à independência do objeto, que surgirá ao longo da *Bildung*, a dimensão de ter sido ativamente impulsionada pela consciência; só lhe poderá ser atribuída a função de explicar a capacidade que a consciência tem de, deparando-se com determinações já objetivas (o Poder Estatal e a Riqueza), retirar a conclusão que naturalmente se segue a esse carácter objetivo (a conclusão da independência dessas determinações em relação a si mesma).

Ao dizermos que o conteúdo do Bem é o bem-estar, estamos a constatar que, neste momento de independentização do objeto, as determinações colocadas como objetivas são ainda aquelas com as quais a consciência se identifica completamente. À medida que o processo de independentização decorre, a identificação da consciência com essas determinações que estão diante de si torna-se progressivamente menos imediata. Este processo de independentização é o processo de alteração do teor ou conteúdo das determinações. As alterações de teor do objeto não são senão as variações na escala de independentização. Cada teor específico corresponde, portanto, a um estado do objeto na sua escala de independentização (o estado máximo de objetivação é, por exemplo, o conteúdo da Riqueza ou do fim egoísta).

A diferença entre ter a *Moralität* como etapa prévia ao surgimento do objeto como independente ou tê-la como etapa posterior a esse surgimento consiste no seguinte: enquanto, no primeiro caso, o objeto ficará a dever sempre a sua independência à consciência (ele surge como independente porque a consciência o obriga a surgir como tal) – na segunda hipótese, a completa independência do objeto acaba por surgir com menor intervenção por parte da consciência (a intervenção dela não é verdadeiramente criadora).

A utilização da esfera da *Moralität* para alcançar o Espírito absoluto, caso que obriga a prescindir dela para forçar a independentização do objeto, acaba por cortar em grande parte a ligação entre consciência e objeto que é conseguida nas *Grundlinien*. Essa ligação, mesmo tendo de ser estabelecida em momentos específicos, encontra-se sempre mais facilitada pelo facto de o objeto se ter tornado independente por decisão da consciência. A consciência fica sempre como a responsável

por essa independentização: ela torna-se a si mesma no objeto – e é por operar essa transformação que ele surge como completamente independente.

Na *Phänomenologie des Geistes*, pelo contrário, o estabelecimento da ligação da consciência com o objeto não pode ser feita de uma maneira que preserve a própria independência do objeto. Como o objeto não surge como independente só por ação da consciência, sucede o seguinte: por um lado, pode sustentar-se que a independência é maior, por outro lado, a identificação entre consciência e objeto torna-se problemática e acaba por nunca ser conseguida uma ligação que preserve a independência daquele (acaba por nunca ser estabelecida uma identificação mediata, uma identificação entre a consciência e um objeto completamente independente dela).

Na *Phänomenologie des Geistes*, o elemento responsável por mostrar a identificação entre consciência e objeto já completamente revelado na sua independência é a Fé. Neste momento, a Riqueza cessa e a consciência une-se ao seu objeto, que até então se tinha revelado apenas como diferente da consciência.

O assentimento da consciência ao Poder Estatal não pode ser visto como um elemento que une consciência e objeto, mas antes como algo que os separa, pois é o momento imediatamente anterior ao (e responsável pelo) surgimento do objeto como independente. Para além disso, também não pode ser visto como uma forma de vincular consciência e objeto de uma forma tão forte como acontece na *Moralität* das *Grundlinien*, pois o que acontece neste assentimento não é senão uma qualificação de um objeto já existente (embora não existente num grau tão elevado como aquele que virá a ser inaugurado precisamente por essa qualificação).

No Poder Estatal, portanto, há apenas um posicionamento perante o objeto, capaz de o trazer a uma existência mais independente. Por seu lado, na *Moralität* das *Grundlinien*, o que a consciência opera é um posicionamento perante algo que ainda não tem nenhum grau de existência. Como esse algo é, desta forma, tomado como outro, acaba por adquirir o primeiro grau significativo de existência (nesta esfera, a consciência é a inauguradora da existência do objeto).

2.2. A ausência do Estado das *Grundlinien* na *Phänomenologie des Geistes*

A *reine Einsicht* e a Fé, como dissolução das diferenças do mundo da *Bildung* que tinham sido explicitadas, ainda não é suficiente – e o Espírito terá de passar por novos movimentos na *Moralität* até que esse retorno a si seja completado e surja então o Espírito Absoluto.

Na *Phänomenologie des Geistes*, a Fé e a *reine Einsicht* desempenham o mesmo papel que a *Rechtspflege*, a *Polizei* e a *Korporation* nas *Grundlinien*. Mas na *Phänomenologie des Geistes* a força de unificação destes elementos, embora resultando numa união entre consciência e objeto, já não pode ser utilizada no momento de maior independência deste.

Quanto a um eventual Estado da *Phänomenologie des Geistes*, ele não consistirá num elemento de unificação de consciência e objeto, mas, pelo contrário, numa forma ainda imperfeita de objeto (uma etapa transitória no processo de independentização do objeto – e não um ponto de chegada em que essa independência é superada enquanto forma de subsistência do objeto que impede qualquer união com a consciência).

A pergunta que há que fazer neste momento é a seguinte: poderia ter sido exposto, na *Phänomenologie des Geistes*, o Estado apresentado nas *Grundlinien*? Poderá um Estado como aquele que é apresentado nesta obra (i. e., um Estado que seja o resultado da unificação perfeita entre consciência e objeto) ser alcançado tanto antes dos desenvolvimentos da *Moralität*, como na sequência desses desenvolvimentos (neste caso, sem que a consciência, por si mesma, a partir de si, tenha iniciado e impulsionado o processo de independentização do objeto)?

A resposta deverá ser negativa. Pois um tal Estado tem de ser o produto ativo da consciência. A consciência capaz de operar uma unificação como aquela que o Estado das *Grundlinien* representa é uma consciência que já se habituou a assumir um papel tão ativo como aquele que é retratado na *Moralität* dessa mesma obra. Afirmar a impossibilidade de um Estado como o das *Grundlinien* configurar um passo imediatamente posterior ao mundo da *Bildung* da *Phänomenologie des Geistes* significa afirmar a completa dependência de um tal Estado em relação aos desenvolvimentos da *Moralität* das *Grundlinien*. O desenvolvimento que ele configura só não poderia ser encontrado na *Phänomenologie des Geistes* porque aí a esfera da *Moralität* não tem o significado que tem nas *Grundlinien*.

Haverá então uma ligação entre o Estado das *Grundlinien* e a *Moralität* desta mesma obra. A dissolução por que a consciência passa em desenvolvimentos como aqueles que estão retratados na *Moralität* das *Grundlinien* permite que ela opere uma identificação com o objeto como aquela que está retratada na parte final da *Sittlichkeit* das *Grundlinien*. Tanto assim é que, quando a consciência inicia o processo de independentização do objeto, este começa, desde o início, por ser o seu objeto – e, mesmo no seu estado de maior independência, nunca perde por completo essa ligação à consciência. Ora, no momento de identificação com ele, a consciência consegue realizar essa identificação sem o perder (sem o aniquilar por completo, que é o que acontece na *Phänomenologie des Geistes*)¹⁷⁹.

Como já adiantámos na secção anterior, nas *Grundlinien*, mesmo que o objeto alcance aí o seu estado

¹⁷⁹ Quando Hegel se refere à Família como Ideia moral ainda no seu conceito, está a explicar que a Ideia que surge na *Moralität* e que na Família começa a ser realizada, só é completamente realizada no Estado. “Die Familie tritt auf natürliche Weise und wesentlich durch das Prinzip der Persönlichkeit in eine *Vielheit* von Familien auseinander, (...) die in der Einheit der Familie als sittlichen Idee, als die noch in ihrem Begriffe ist, gebundenen Momente müssen von ihm zur selbständigen Realität entlassen werden (...)”; G. F. W. Hegel, *Grundlinien...*, §181, p.338.

de maior independência ou separação da consciência, nunca deixa de ser o objeto da consciência (o objeto que se torna independente exclusivamente por ação da consciência, o objeto que a consciência separou de si mesma).

Vendo bem, nas *Grundlinien* a consciência não se separa por completo do seu objeto. Há apenas uma suspensão da ligação entre consciência e objeto (na revelação deste como verdadeiramente independente) – sem que, contudo, essa suspensão impeça a dimensão da separação entre os dois (dimensão sem a qual, de resto, não se pode falar propriamente de uma independentização do objeto). A separação entre consciência e objeto é, verdadeiramente, uma separação levada apenas ao ponto em que não se torna impossível retomar a ligação entre os dois polos.

Na *Phänomenologie des Geistes*, em que a *Moralität* não antecede a *Sittlichkeit*, o objeto acaba por nunca ser independentizado pela consciência a partir de si mesma. De modo que esta também não se mostra capaz de o fazer retornar a si. No momento em que esse retorno teria de ser feito, conservando o próprio objeto (um retorno que fosse propriamente uma identificação com algo diferente), a consciência apenas se mostra capaz de operar uma aniquilação do que tem diante de si.

Por muitas tentativas que a consciência faça, na *absolute Freiheit*¹⁸⁰, para chamar o objeto a si, todas elas começam com a aniquilação daquilo que teria de ser avocado, o que impossibilita a própria possibilidade de avocação (a consciência, precisamente por não se encontrar capaz de chamar a si o objeto, frustra as suas próprias tentativas de realizar essa avocação). É então que, nesse frenesim de tentativas frustradas, a consciência é levada a recolher-se para dentro de si (entra na esfera da *Moralität*)¹⁸¹. Contudo, a identificação que aí realizar acaba por já não ser uma identificação com o objeto no seu estado de maior independência, mas apenas com o objeto que ela consegue então independentizar a partir de si (um objeto que, precisamente por não ter tido a sua independência amadurecida, não é verdadeiramente distinto da consciência).

Com a entrada na *Moralität*, a consciência adquire a disposição que lhe faltava para se identificar com o objeto completamente independente. Mas, ainda assim, não consegue realizar efetivamente essa identificação, pois, ao trabalhar para conquistar a disposição referida, acaba por assistir ao desvanecimento do objeto (a consciência acaba por dar um passo atrás).

No entanto, temos de equacionar uma possível identificação da consciência com o objeto no seu estado de maior independência, mesmo que não se haja passado pelos desenvolvimentos da *Moralität*.

¹⁸⁰ G. F. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p.431.

¹⁸¹ Apesar de as instituições do Estado moderno só serem possíveis depois de completada a revolução interior proporcionada pela *Moralität*, Hyppolite destaca a importância de alguns momentos no processo revolucionário, pois aí já se nota alguma procura por positividade no mundo, uma saída da abstração que não seja apenas aniquilação de positividade; cf. J. Hyppolite, *Studies...*, pp.55 – 56.

Isto é, importa averiguar a possibilidade de um hipotético surgimento, na *Phänomenologie des Geistes*, como substituição da Fé, dos mecanismos judiciais e corporativos presentes nas *Grundlinien*. Tendo em conta o que temos vindo a sustentar, esta não será uma possibilidade real. Com efeito, visto que a consciência não adquiriu a disposição ativa que devia ter adquirido (e que só poderia ter adquirido) na *Moralität*, também não conseguiria realizar a identificação com o objeto em causa nos mecanismos referidos.

Caso essa identificação fosse apresentada na *Phänomenologie des Geistes*, restar-nos-ia apenas perguntar como poderia a consciência chamar a si um objeto que nunca independentizou, mas que encontrou, desde o início, independente. Como pode uma união perfeita ser estabelecida com algo perfeitamente independente? Como pode a consciência criar uma ligação com algo completamente exterior, sobre o qual não tem nenhum controlo¹⁸²?

A conclusão provisória que somos levados a sustentar é, portanto, a de que os momentos da *Rechtspflege*, da *Polizei* e da *Korporation* (e também o Estado delineado nas *Grundlinien*) estão diretamente dependentes da *Moralität*, podendo esta conclusão ser interpretada como afirmando a impossibilidade de se dar a superação do fim egoísta numa cidade habitada por pessoas que não são sujeitos morais.

2.3. O papel da ação ética da *Phänomenologie des Geistes* e a sua comparação com a ação moral das *Grundlinien*

Antes de darmos como definitiva a conclusão tirada na secção anterior, é necessário proceder a uma interpretação da ação ética presente na *Sittlichkeit* da *Phänomenologie des Geistes*. Pois não é de todo implausível que esse momento represente o desencadear de um processo de independentização semelhante àquele que é iniciado na *Moralität* das *Grundlinien*, caso este em que teríamos de rever as posições a que temos estado a ser conduzidos.

Na *Phänomenologie des Geistes*, o membro familiar traduz a união em que a consciência se encontra com aquilo que está diante de si. O objeto não é um verdadeiro outro, mas algo onde ela se revê imediatamente – muito embora já seja algo que se encontra diante de si. O poder divino ou direito divino (“*das göttliche Gesetz*”¹⁸³) que Hegel refere no início da *Sittlichkeit* é uma expressão que

¹⁸² Se esse controlo, na verdade, existe (e, portanto, o objeto não é completamente exterior, não é simplesmente encontrado pela consciência como algo independente), então isso teria de ser demonstrado na *Phänomenologie des Geistes*. Na secção seguinte iremos abordar precisamente a hipótese de essa demonstração estar presente não no início da *Bildung*, mas na *Sittlichkeit*.

¹⁸³ G. F. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p.330.

pretende traduzir um estado inicial da relação entre sujeito e objeto que é caracterizada ainda por uma elevada imediatidade; a consciência posiciona-se perante um objeto que ainda tem um grau de independência muito pouco elevado, o que permite que a união com ele seja feita facilmente ou de forma imediata.

A expressão “lei humana” ou “direito humano” (“*das menschliche Gesetz*”¹⁸⁴), por seu lado, pretende traduzir o estado da relação entre sujeito e objeto que se segue imediatamente a este. É, portanto, a partir do estado de maior imediatidade na ligação entre consciência e objeto (a lei humana) que nasce o estado de maior separação entre eles. Isso transmite a ideia de um processo norteado pelo fim da independentização do objeto e posterior identificação mediata com ele (há uma continuidade entre um estado da relação entre sujeito e objeto e o estado que se segue imediatamente¹⁸⁵, em que o objeto já tem uma independência mais elevada, o que faz que a identificação com ele já não seja tão imediata). Sendo assim, o que Hegel pretende explicar ao utilizar a expressão “conteúdo” (“*Inhalt*”¹⁸⁶) para identificar o direito humano, distinguindo-o do direito divino, não é senão que há a) um estado da relação entre a consciência e o objeto em que a separação entre eles se encontra mais evidenciada (estado este que recebe a qualificação de “*Volk*”¹⁸⁷) e b) um outro estado em que essa separação se encontra menos evidenciada (estado este que, também para facilidade de compreensão, pode ser designado Família ou “Comunidade natural”; “*ein natürliches sittliches Gemeinwesen*”¹⁸⁸)¹⁸⁹.

Assim como a Família é um estado da consciência em que esta se encontra embrionariamente diferenciada do objeto, assim também a nação é um estado dessa ordem, mas no qual a diferenciação já se encontra mais desenvolvida. Tanto num estado como no outro, o conteúdo ou substância em causa é o mesmo objeto. Mas num caso ele deve ser designado como “*Volk*”¹⁹⁰ (à semelhança do estado da sua relação com a consciência), ao passo que no outro deve ser designado como “*Familie*” (também à semelhança do estado da relação com a consciência que a singulariza enquanto estado do

¹⁸⁴ Ob. cit., p.329.

¹⁸⁵ “Das menschliche Gesetz geht in seiner lebendigen Bewegung von dem göttlichen, das auf Erden geltende von dem unterirdischen, das bewußte vom bewußtlosen, die Vermittlung von der Unmittelbarkeit aus”; ob. cit., p.339.

¹⁸⁶ Ob. cit., p.334.

¹⁸⁷ *Ibidem*.

¹⁸⁸ Ob. cit., p.330.

¹⁸⁹ Como prova de que assim é, vejamos a forma como Hegel se refere à lei humana noutra passagem, chamando-a forma de Espírito: “Dieser Geist [einem Geiste, der *existiert* und *gilt*] kann das menschliche Gesetz genannt werden, weil er wesentlich in der Form der *ihrer selbst bewußten Wirklichkeit* ist”; (sublinhado acrescentado) ob. cit., p.329.

¹⁹⁰ “Als die *wirkliche Substanz* ist er *ein Volk*, als *wirkliches Bewußtsein* Bürger des Volkes”; ob. cit., p.329.

objeto).

O que importa pensar é se, nesta passagem da lei divina para a lei humana¹⁹¹, não encontraremos já uma tentativa de mostrar a consciência a criar, a partir de si, um objeto independente¹⁹². Contudo, mesmo estando em causa uma ação (ética), não parece ser possível utilizá-la para imprimir à consciência um papel tão ativo como o que ela recebe na *Moralität*. Na *Moralität*, o que a consciência herda como objeto não é substância, mas a completa ausência de substância (recebe-se a si mesma diretamente). Ao passo que, na passagem para a Comunidade, a consciência recebe algo que já subsiste por si, muito embora essa subsistência ainda seja fraca¹⁹³. Na ação ética¹⁹⁴, a consciência tem o trabalho muito mais facilitado do que na ação moral, em que tem verdadeiramente de inventar esse carácter independente para o atribuir ao objeto (tem de retirar de si a autonomia que ainda falta por completo àquele).

Se considerarmos que, com a ação que está em causa na *Sittlichkeit* da *Phänomenologie des Geistes*, a consciência põe termo à união em que se encontrava com o objeto¹⁹⁵, poderemos inferir que estamos

¹⁹¹ Hyppolite realça que a lei humana e a lei divina são resultado da oposição que é introduzida na substância ética pela ação. Cf. J. Hyppolite, *Genesis and...*, p.335.

¹⁹² As passagens relevantes são as seguintes: “Die unterirdische Macht dagegen hat auf der Erde ihre *Wirklichkeit*; sie wird durch das Bewußtsein Dasein und Tätigkeit”; G. F. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p.339, “was die Vernunft nur als Gegenstand auffaßte (...) ist hier vorgefundene Sitte, aber eine Wirklichkeit, die zugleich Tat und Werk des Findenden ist”; G. F. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p.339. No entanto, certas passagens parecem mostrar que o que é referido aqui não é, de facto, algo como o que acontece na *Moralität* (não é perfeitamente equivalente à ação moral, mas apenas o reforço da independência de algo que já era independente, embora num grau quase impercetível). Uma dessas passagens é a seguinte: “Der Einzelne, die Lust *des Genusses seiner Einzelheit* suchend, findet sie in der Familie, und die Notwendigkeit, worin die Lust vergeht, ist sein eigenes Selbstbewußtsein als Bürgers seines Volks (...) es ist die *Tugend*, welche der Früchte ihrer Aufopferung genießt; sie bringt zustande, worauf sie geht, nämlich das Wesen zur wirklichen Gegenwart herauszuheben, und ihr Genuß ist dies allgemeine Leben”; G. F. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p.339.

¹⁹³ Podemos ver na seguinte passagem a passividade presente na *Sittlichkeit* da *Phänomenologie des Geistes*, quando comparada com a *Moralität* (em que a consciência adquire a disposição de ser ativa): “aus der Beobachtung zurückgekehrt, ist der Geist zuerst noch nicht als solcher durch sich selbst verwirklicht; er ist nur als *inneres* Wesen oder als die Abstraktion gesetzt. Oder er ist erst unmittelbar; unmittelbar seiend aber ist er *einzel*n; er ist das praktische Bewußtsein, das in seine vorgefundene Welt mit dem Zweck einschreitet, sich in dieser Bestimmtheit eines Einzelnen zu verdoppeln”; (sublinhado acrescentado) ob. cit., pp.267 – 268.

¹⁹⁴ Que é mesmo de uma ação ética que Hegel fala aqui vemos pela seguinte passagem: “dieser Einzelne gilt nur als der unwirkliche Schatten. Es ist noch keine Tat begangen; die Tat aber ist das wirkliche Selbst. Sie stört die ruhige Organisation und Bewegung der sittlichen Welt”; ob. cit., p.342.

¹⁹⁵ “Für das Selbstbewußtsein als Bewußtsein hat die gegenständliche Wirklichkeit als solche Wesen; nach seiner

perante um movimento que inaugura a oposição inicial entre consciência e objeto (e que, portanto, funda a independência deste, que aquela teria, verdadeiramente, de retirar de si própria). A consciência separar-se-ia de si mesma, passando a encarar como outro distinto de si aquilo que até então apenas via como sendo ela mesma imediatamente (seria a impulsionadora da independência do objeto, a inauguradora da objetividade, que depois se revelaria uma objetividade completa ou perfeita). Contudo, aquilo que temos de salientar é que o momento imediatamente anterior ao da ação não é um momento de completa e indistinta união; no momento inicial da *Sittlichkeit* da *Phänomenologie des Geistes*, a consciência encontra-se simplesmente diante daquilo que encara como essencial (a essência simplesmente surge diante de si). De modo que, embora a união com esse algo seja realizada imediatamente pela consciência (embora a consciência se perca aí completamente), não deixa de haver desde o início um grau de oposição – que, aliás, se encontra destacado na Família (que não é senão o palco onde decorre o primeiro estado da relação entre consciência e objeto). Neste palco, cada singularidade mantém uma relação apenas com o todo, mas essa relação já lhe confere alguma individualidade – que é depois desenvolvida na Comunidade (está em causa um estado da relação entre os dois polos já caracterizada por alguma, mesmo que muito reduzida, diferenciação).

Assim, há que afirmar que, na *Sittlichkeit* da *Phänomenologie des Geistes*, o objeto já tem alguma autossubsistência (ou independência). Estando perante ele, a consciência já está perante um outro – que, contudo, não foi ela que independentizou¹⁹⁶. A ação ética apenas poderia ser a originadora da

Substanz aber ist es die Einheit seiner und dieses Entgegengesetzten, und das sittliche Selbstbewußtsein ist das Bewußtsein der Substanz; der Gegenstand, als dem Selbstbewußtsein entgegengesetzt, hat darum gänzlich die Bedeutung verloren, für sich Wesen zu haben (...) Um dieser Einheit willen ist die Individualität reine Form der Substanz, die der Inhalt ist, und das Tun ist das Übergehen aus dem Gedanken in die Wirklichkeit, nur als die Bewegung eines wesenlosen Gegensatzes, dessen Momente keinen besonderen, voneinander verschiedenen Inhalt und Wesenheit haben”; ob. cit., pp.344 – 345. O que fica claro com esta passagem é que, embora a consciência conceda ao objeto o estatuto de ser o essencial e se una a ele imediatamente, na ação ética, ela percebe que, se o objeto é algo diante dela, no qual ela se lança (a que ela concede o estatuto de essencial), então tem de ser também diferente de si. Ou seja, a conclusão da necessária independência do objeto em relação à consciência é retirada pela própria consciência, que se passa a posicionar perante ele de acordo com esta nova descoberta. Ainda para reforçar a descrição do processo através do qual a consciência atua, Hegel explica o seguinte: “Dies Recht des Wesens steht aber zugleich dem Selbstbewußtsein nicht gegenüber, daß es irgendwo anders wäre, sondern es ist das eigene Wesen des Selbstbewußtseins; es hat darin allein sein Dasein und seine Macht, und sein Gegensatz ist die *Tat* des *letzteren*. Denn dieses, eben indem es sich als Selbst ist und zur *Tat* schreitet, erhebt sich aus der *einfachen Unmittelbarkeit* und setzt selbst die *Entzweiung*. Es gibt durch die *Tat* die Bestimmtheit der *Sittlichkeit* auf, die einfache Gewißheit der unmittelbaren Wahrheit zu sein, und setzt die Trennung seiner selbst in sich als das *Tätige* und in die gegenüberstehende, für es negative Wirklichkeit”; ob. cit., pp.345 – 346.

¹⁹⁶ Podemos confirmar que assim é através da seguinte passagem: “[die *reale Sittlichkeit*] ist eine *seiende*, und damit

objetividade se fosse desencadeada a partir de uma união tão perfeita entre consciência e objeto que não deixasse espaço para um grau ainda tão significativo de independência do objeto como aquele que nos é transmitido pela consideração das relações familiares¹⁹⁷.

2.4. A ausência da *absolute Freiheit* nas *Grundlinien* e o seu significado

Como deixámos claro acima, há momentos específicos de identificação entre sujeito e objeto. Nas *Grundlinien* esses momentos são a *Rechtspflege*, a *Polizei* e a *Korporation*. Na *Phänomenologie des Geistes* são a Fé e a *absolute Freiheit*. Esta distinção leva a enquadrar os momentos do mundo da *Bildung* da *Phänomenologie des Geistes* e da *Sittlichkeit* das *Grundlinien* na classe de momentos de alienação (os momentos de união ou identificação terão como tarefa exclusiva unir os polos que são separados nesses momentos de alienação).

Dada essa indicação, foquemos uma complementaridade evidente entre a *Moralität* das *Grundlinien* e a *Sittlichkeit*. Os dois momentos encontram-se numa sequência evidente, que não comporta ruturas tão drásticas como aquela que está presente na passagem da *Bildung* da *Phänomenologie des Geistes* para a *Moralität* dessa mesma obra.

Na medida em que todos os momentos do Espírito são precisamente isso (momentos entre outros momentos), e na medida em que comportam um certo grau de particularidade, têm de ser vistos como separados uns dos outros. O estado do objeto que se desenha na *Moralität* das *Grundlinien* terá então forçosamente de ser visto como um estado diferente daquele que se encontra na *Sittlichkeit* da mesma obra. Mas essa diferença não é de tal forma marcada que impeça que se vejam essas duas esferas como não estando integradas num mesmo percurso, numa mesma sequência. O objeto da *Sittlichkeit* é o objeto da *Moralität* num estado de maior desenvolvimento ou explicitação.

Pelo contrário, a *absolute Freiheit* da *Phänomenologie des Geistes* representa uma rutura, a quebra da independência do objeto – quebra essa que não se dá na parte final da *Sittlichkeit* das *Grundlinien*. É na *absolute Freiheit* que a consciência denuncia mais claramente a falta de um desenvolvimento moral prévio. Pois o que acontece aí especificamente é que a consciência não consegue operar a

ist auch dieser allgemeine Geist selbst ein einzelner”; ob. cit., p.267

¹⁹⁷ “Wie dies *einfache* Bewußtsein auf dem absoluten Rechte besteht, daß ihm als sittlichem das Wesen *erschienen* sei, wie es *an sich* ist, so besteht dieses Wesen auf dem Rechte seiner *Realität*”; ob. cit., p.345. Fica claro, nesta passagem, a separação para a qual a consciência é atirada logo de início, na *Sittlichkeit*, a respeito da sua relação com o objeto. Mesmo tratando-se de uma separação que, em comparação com aquela que virá depois a ser revelada ao longo da *Sittlichkeit*, é muito reduzida, não é reduzida o suficiente para que possa levar a atribuir à consciência ética o estatuto de inauguradora da objetividade.

identificação com uma realidade que nunca foi sua (uma realidade que ela nunca chegou verdadeiramente a alienar por si mesma).

Na *absolute Freiheit*, a consciência vê-se obrigada a remediar aquilo que não foi feito a tempo; para se poder unir ao objeto e retirá-lo da separação em que revelou estar em relação a si, vê-se obrigada a fundar uma relação de direta ligação, que nunca existiu, com o objeto. A recusa de representação e de obediência à lei já feita é precisamente a ânsia por fundar essa ligação, que se vem a revelar um requisito necessário para que possa dar-se com sucesso o retomar dessa ligação de forma agora mediata (e já não imediata)¹⁹⁸. As duas tarefas não podem, no entanto, ser desempenhadas em simultâneo – e o resultado deste impasse é que a consciência não consegue, afinal, estabelecer a identificação com o objeto, mas apenas consegue destruí-lo¹⁹⁹.

Contrariamente a esta tentativa de união presente na *Phänomenologie des Geistes*, na união apresentada nas *Grundlinien* o objeto é conservado, não se mantendo apenas a separação entre ele e a consciência. Apesar de a união entre consciência e objeto surgir como um momento diferente da separação entre os dois (e, portanto, como um movimento que significa o desferimento de um golpe significativo na independência do objeto), não é um movimento que elimine completamente essa independência (quando muito a eliminação que acontece é também um conservar da independência do objeto).

Na *Korporation*, o fim egoísta não é abolido: fica integrado num quadro mais alargado, adquirindo um enquadramento que corrige a exclusividade ou isolamento em que se encontra no sistema de necessidades. O Estado não elimina a satisfação das carências, mas conserva-a em si (mesmo que como não exclusiva).

No Estado, a procura da satisfação das necessidades encontra o seu lugar e torna-se um momento integrado num todo organizadamente partilhado por outros momentos; o objeto revela-se como independente e é autorizado a manter essa independência, embora de forma que não impeça a sua união com a consciência. Mas o objeto é, naturalmente, algo para a consciência; ao unir-se ao objeto, a consciência está, na verdade, a permitir que ele mantenha a sua independência – pois o momento da separação só se pode afirmar como tal por oposição ao momento da união. Isto é, apenas pode haver um sistema de satisfação de necessidades que não se destrua a si mesmo se for regulado e

¹⁹⁸ “Dieses läßt sich dabei nicht durch die *Vorstellung* des Gehorsams unter *selbstgegebenen* Gesetzen, die ihm einen Teil zuwiesen, noch durch seine *Repräsentation* beim Gesetzgeben und allgemeinen Tun um die *Wirklichkeit* betrügen – nicht um die Wirklichkeit, *selbst* das Gesetz zu geben und nicht ein einzelnes Werk, sondern das Allgemeine *selbst* zu vollbringen”; ob. cit., p.435.

¹⁹⁹ “Kein positives Werk noch Tat kann also die allgemeine Freiheit hervorbringen; es bleibt ihr nur das *negative* Tun; sie ist nur die *Furie* des Verschwindens”; ob. cit., pp.435 – 436.

mantido por mecanismos que impeçam que os interesses privados, na sua ânsia crescente de afirmação, se anulem uns aos outros.

Contudo, a destruição da independência do objeto é destacada com evidência na *absolute Freiheit* da *Phänomenologie des Geistes*. De resto, essa destruição é também evidenciada pela esfera que se segue à *Bildung* nesta obra. A *Moralität*, sendo marcada pela subjetividade, destaca a dependência do objeto em relação à consciência (a imediatidade da ligação entre os dois polos).

Como essa imediatidade ainda não tinha sido atingida na *Phänomenologie des Geistes*, e como na *Bildung* o objeto revelou a sua independência em toda a plenitude (pelo menos, em toda a plenitude que era então possível), para ser alcançada agora essa imediatidade teria de ser realizado o percurso inverso àquele que conduziu à *Bildung*. O objeto teria de perder a independência que foi adquirindo ao longo da *Sittlichkeit* e da *Bildung*. Essa perda só seria possível com uma transição de grandeza semelhante àquela operada entre a *Moralität* e a *Sittlichkeit* das *Grundlinien*; tal como a transição entre estas esferas das *Grundlinien* foi muito acentuada, também teria de ser igualmente acentuada, mas no sentido inverso, a transição entre a *Bildung* e a *Moralität*, na *Phänomenologie des Geistes*.

Na *absolute Freiheit*, a consciência procura, então, fazer seu um objeto que se veio a independentizar cada vez mais e que nunca foi verdadeiramente destituído de independência. A consciência quer, portanto, introduzir algo de novo na sua relação com o objeto, o que começa a realizar na Fé (ainda dentro do mundo da *Bildung*) – a consciência quer estabelecer uma ligação com algo que é totalmente distinto de si. Essa ligação tem de ser fundada, construída de início, e é por isso que a consciência é atirada para a *Moralität*, onde construirá a partir da base aquilo que tinha já de estar construído para que a tarefa que é tentada na Fé pudesse ser concretizada com sucesso.

Contudo, a quebra que é feita nesta transição para a *Moralität* não é reparável, embora ainda não nos encontremos na posse de uma tal compreensão das dinâmicas do mundo da *Bildung* que permita explicar inteiramente essa irreparabilidade.

Poderíamos afirmar que, tal como a passagem da imediatidade para a separação poria um ponto final à imediatidade, também a passagem da separação para a imediatidade poria um ponto final à separação. Mas assim, a conservação do que é eliminado por meio de uma transição entre dois momentos apenas ocorreria quer dentro da imediatidade, quer dentro da separação (no contexto do Espírito contido em si e no contexto do Espírito alienado de si). Na *Moralität*, o dever manter-se-ia como superado, mesmo depois de realizado; tal como o dever realizado se manteria como possibilidade no dever puro. Na *Sittlichkeit*, a Família manter-se-ia na Comunidade e esta naquela; mas a Família e a Comunidade não se manteriam no dever moral, nem este naqueles momentos objetivos. Ora, esta posição carece de justificação: porque seriam as transições entre subjetividade e objetividade mais violentas do que as transições entre os momentos inseridos dentro de cada uma dessas esferas?

Sendo a *Moralität* alcançada na *Phänomenologie des Geistes* e ocupando a imediatidade o lugar antes dominado pela separação, surge, portanto, a questão de saber se essa mesma separação, que antes era exclusiva e avassaladora, pode agora ser simultaneamente considerada como conservada e como suprimida (se imediatidade e separação podem agora partilhar o mesmo cenário).

Para esta hipótese ser levada a sério, parece que teríamos de reescrever a *Sittlichkeit* à luz da imediatidade alcançada na *Moralität*, que é precisamente o que parece ter sido feito nas *Grundlinien*²⁰⁰. Isto porque (1) os sucessivos avanços que vão sendo alcançados ao longo da *Sittlichkeit* e da *Bildung* da *Phänomenologie des Geistes* se devem a uma relação entre sujeito e objeto marcada pela exclusiva separação, e (2) nas *Grundlinien*, os avanços que vão sendo alcançados ao longo da *Moralität* dependem de uma relação entre consciência e objeto marcada pela imediatidade. Na esfera da *Moralität* das *Grundlinien*, a consciência também não consegue alcançar a existência, mas a tensão em que se encontra entre a necessidade de ter um conteúdo e a impossibilidade de o ter é resolvida a favor daquela necessidade. O abismo em que a consciência moral se encontra e no qual cai revela-se um solo seguro (a *Sittlichkeit*), enquanto esse mesmo abismo, na *Phänomenologie des Geistes*, se revela um poço sem fim, para onde a consciência cai e fica a cair eternamente, sem nunca

²⁰⁰ É relevante observar a conexão que Hegel, já em “Daß die Magistrate...”, estabelece entre alterar o edifício constitucional e atender ao dever moral. Começando por dar conta da urgência de alterar um edifício político que ameaça colapsar, coloca o problema da seguinte forma: “Allgemein und tief ist das Gefühl, daß das Staatsgebäude, so wie es jetzt noch besteht, unhaltbar ist – allgemein ist die Ängstlichkeit, daß es zusammenstürzen und in seinem Falle jeden verwunden werde. Soll mit jener Überzeugung im Herzen diese Furcht so mächtig werden, daß man es aufs gute Glück ankommen lassen will, was umgestürzt, was erhalten werden, was stehen oder was fallen möge? Soll man nicht das Unhaltbare selbst verlassen wollen?”; G. F. W. Hegel, “Daß die Magistrate...”, p.269. Quanto à solução, deixa logo claro o seguinte: “Gerechtigkeit ist in dieser Beurteilung der einzige Maßstab; der Mut, Gerechtigkeit zu üben, die einzige Macht, die das Wankende mit Ehre und Ruhe vollends wegschaffen und einen gesicherten Zustand hervorbringen kann”; G. F. W. Hegel, “Daß die Magistrate...”, p.269. Especificando melhor o que quer dizer, Hegel diz ainda o seguinte: “nach kalter Überzeugung, daß eine Veränderung notwendig ist, dürfen sie sich nun nicht fürchten, mit der Untersuchung ins einzelne zu gehen, und, was sie Ungerechtes finden, dessen Abstellung muß der, der Unrecht leidet, fordern, und der, der im ungerechten Besitz ist, muß ihn freiwillig aufopfern. Diese Stärke, sich über sein kleines Interesse zur Gerechtigkeit erheben zu können, wird bei der folgenden Untersuchung ebenso sehr vorausgesetzt als die Redlichkeit, es zu wollen und es nicht nur vorzugeben”; G. F. W. Hegel, “Daß die Magistrate...”, pp.270 – 271. A estas passagens, outras poderíamos acrescentar, em que, por exemplo, Hegel sugere que antes de se procurar o Mal que corrompe e degrada as instituições políticas em algo exterior a nós, procuremos esses fatores em nós mesmos (na nossa posição individual e no estado a que pertencemos). Já neste texto vemos, portanto, a importância concedida à moralidade como configuração que pode alterar instituições políticas (como esfera de transição entre diferentes configurações do mundo objetivo).

conseguir encontrar nada a que se agarrar²⁰¹.

2.5. A relação entre as estruturas e objetivos centrais da *Phänomenologie des Geistes* e das *Grundlinien*

2.5.1. Necessidade de repensar a ação ética da *Phänomenologie des Geistes*?

Com o final da secção anterior, parecemos estar realmente a caminhar numa boa direção. Com efeito, todos os indícios apontam no sentido de que os desenvolvimentos pelos quais a consciência passa na *Moralität* – e isto tanto na *Phänomenologie des Geistes* como nas *Grundlinien* – lhe permitem assumir uma disposição ativa, que ainda não possuía até então, e que será o fator essencial para que o mundo da objetividade venha a assumir a configuração que efetivamente acaba por assumir nas *Grundlinien*. Contudo, importa refletir sobre um ponto que nos vai forçar a reabrir a questão da ação ética da *Phänomenologie des Geistes* como possível momento de aquisição da disposição ativa que temos estado a atribuir em exclusivo à *Moralität*. Esse ponto, vindo na sequência da procura de uma relação entre o projeto global da *Phänomenologie des Geistes* e o das *Grundlinien*, consiste em equiparar os desenvolvimentos espirituais em causa, concebendo o desta última como uma versão globalmente mais objetiva daquele²⁰²²⁰³.

Ora, se o desenvolvimento espiritual presente na *Phänomenologie des Geistes* for equivalente àquele

²⁰¹ “[Das Bewußtsein] [findet] sich nur als verlorenes”; G. F. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p.484.

Embora esta e outras passagens que expressam a mesma ideia se encontrem na *Moralität* e ainda não traduzam a reconciliação da consciência moral com a objetividade, que só acontece no final dessa esfera (na transição para a *Religion*), é significativo que elas se encontrem na *Phänomenologie des Geistes* e não nas *Grundlinien*. Esse posicionamento sistemático ajuda a compreender as diferenças entre os papéis de ambas as esferas da *Moralität*. Enquanto uma se encontra em concordância com uma objetividade elevada, trabalhando com a alienação para expressar o desenvolvimento do Espírito Absoluto a partir de um ponto de vista acentuadamente objetivo, a outra não suporta esse elevado grau de objetividade, apenas conseguindo incluir em si um grau inferior.

²⁰² A hipótese que estamos a sugerir é que, tanto na *Phänomenologie des Geistes* como nas *Grundlinien*, estejamos perante o desenrolar do mesmo Espírito (havendo, portanto, tanto numa como na outra, submovimentos que definem esferas do Espírito em-si, do Espírito alienado de si e do Espírito retornado a si), mas isso de tal modo que todas essas esferas sejam apresentadas nas *Grundlinien* de um ponto de vista mais objetivo do que na *Phänomenologie des Geistes*. A esfera do em-si das *Grundlinien* conteria, ela mesma, maior alienação do que a esfera do em-si da *Phänomenologie des Geistes*, repetindo-se essa relação nas outras duas esferas.

²⁰³ Para a centralidade da relação entre Conceito e Ideia no pensamento de Hegel (e transversalidade deste ponto na obra do filósofo), cf. R. Pippin, *Hegel's Practical Philosophy*, pp.100 – 101.

que é apresentado nas *Grundlinien*, mas com um pendor menos objetivo (e se, portanto, a *Phänomenologie des Geistes* for mesmo o desenvolvimento do conceito de substância ética²⁰⁴), então não teremos de encarar a Família e a Comunidade como momento de imediatidade (correspondente ao *abstraktes Recht* das *Grundlinien*)? E, se assim for, não deixaremos de poder ver a substância ética como movimento de uma embrionária objetividade, e, conseqüentemente, a *Moralität* como momento inaugurador da objetividade?

Se o momento inicial (o momento de maior imediatidade) do desenvolvimento espiritual da *Phänomenologie des Geistes* for a *Sittlichkeit*, então parece que a ação ética acabaria por desempenhar o mesmo papel que a ação moral – isto é, o papel de dar à luz a objetividade.

É certo que o mais importante não será procurar uma correspondência geométrica entre os momentos independentizados nas duas obras. O mais importante será encontrar uma explicação plausível para a organização sistemática que encontramos nelas. E, porque é assim, valerá a pena explorar a hipótese de que o desenvolvimento espiritual da *Phänomenologie des Geistes* esteja apresentado de forma mais objetiva nas *Grundlinien*. Assim, teremos sempre de procurar alguma correspondência entre os momentos das duas obras, mas essa procura será motivada pelas semelhanças que não podemos deixar de notar entre as suas estruturas.

Ora, a ação ética referida na *Phänomenologie des Geistes* parece, realmente, desempenhar a mesma função que a ação moral das *Grundlinien*. Ambas as esferas (*Sittlichkeit* da *Phänomenologie des Geistes* e *Moralität* das *Grundlinien*) serão então o ponto de partida das respectivas análises conceptuais. Assim, a importância da Família na *Phänomenologie des Geistes* será superior àquela que lhe é concedida nas *Grundlinien* – pois na *Phänomenologie des Geistes* ela será o conceito da *Religion*, a forma mais abstrata em que se apresenta o Espírito Absoluto²⁰⁵.

²⁰⁴ Valerá a pena atentar na seguinte passagem, que aponta realmente no sentido de que o que encontramos na *Phänomenologie des Geistes* já seja um desenvolvimento do conceito até se tornar Ideia, corroborando assim a interpretação de que a *Religion* é o termo do desenvolvimento do conceito de substância ética: “Das anundfürsichseiende Wesen aber, welches sich zugleich als Bewußtsein wirklich und sich sich selbst vorstellt, ist der Geist. Sein geistiges Wesen ist schon als die sittliche Substanz bezeichnet worden; der Geist aber ist die sittliche Wirklichkeit”; G. F. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p.325. Veja-se ainda o seguinte passo, que parece mostrar que o conceito que obtém a sua realização na *Religion* só é introduzido na *Sittlichkeit*: “Das unmittelbare Dasein der Vernunft, die für uns aus jenem Schmerz hervorging, und ihre eigentümlichen Gestalten haben keine Religion, weil das Selbstbewußtsein derselben sich in der unmittelbaren Gegenwart weiß oder sucht. Hingegen in der sittlichen Welt sahen wir eine Religion, und zwar die Religion der Unterwelt”; G. F. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p.495.

²⁰⁵ Bobbio parece ter tido as mesmas preocupações que temos tido aqui (de compreender a estrutura de todo o capítulo do Espírito da *Phänomenologie des Geistes*). De facto, o autor também refere que há uma diferença entre

Esta nova sugestão de interpretação da relação entre o projeto global da *Phänomenologie des Geistes* e o das *Grundlinien* veio, de facto, levantar dúvidas sobre a questão que pensávamos já ter sido resolvida acima – a questão de saber qual o papel da ação ética de que se fala na *Sittlichkeit* da *Phänomenologie des Geistes*. Neste momento, uma solução parece necessariamente ter de passar ou (1) por uma rejeição da equiparação do papel da ação ética ao papel da ação moral ou (2) por uma rejeição da aproximação da estrutura global e do objetivo principal da *Phänomenologie des Geistes*. Veremos mais à frente que estas podem não ser as únicas soluções para o problema. Por enquanto, a decisão final terá de ficar em suspenso, até recolhermos todos os dados de que necessitamos.

2.5.2. Aproximação estrutural das obras e diferença ao nível da esfera do retorno do Espírito a si

Para desenvolver o Espírito de uma perspetiva mais real, mais objetiva, teria de se evitar aquele retorno que acontece na *Moralität* da *Phänomenologie des Geistes*, porque esse retorno revela que o Espírito não aguenta a alienação em que se encontrava e procura recolher-se. Esse recolhimento leva o desenvolvimento do Espírito a apresentar-se de uma forma consideravelmente menos objetiva do que a que seria então procurada.

No entanto, se a nossa intenção for continuar no caminho da interpretação antes sugerida, teremos de procurar um outro momento em que o Espírito opere o retorno a si nas *Grundlinien* (sem o qual o seu desenvolvimento não ficará completo). Poderá então não ser por acaso que Hegel integra a *Rechtspflege*, a *Polizei*, a *Korporation* e o Estado dentro da esfera de maior alienação das *Grundlinien* (isto é, a *Sittlichkeit*). Essa organização sistemática denunciaria a intenção de apresentar o retorno do Espírito a si num pano de fundo de maior objetividade.

É certo que já na *Phänomenologie des Geistes*, a Fé e a *reine Einsicht* são integradas na *Bildung*. Mas temos de ter presente que, de acordo com o raciocínio que temos vindo a desenvolver, a *Rechtspflege*, a *Polizei* e a *Korporation* não poderão corresponder apenas à Fé e à *reine Einsicht* da *Phänomenologie des Geistes*, mas antes também à *Moralität*²⁰⁶. Assim, estaríamos, de facto, a introduzir a esfera do

a Família desta obra e a Família enquanto momento da Sociedade, sendo aquela um momento de maior imediatidade do que esta. O autor ainda refere a importância de compreender esta diferença em termos históricos; é com o surgimento do Estado moderno que a Família perde a imediatidade que antes possuía. Cf. N. Bobbio, *Studi...*, pp.49 – 50.

²⁰⁶ Nas *Grundlinien*, o Espírito Absoluto seria apenas alcançado na História Universal, mas o movimento espiritual que ele próprio contém, que na *Phänomenologie des Geistes* termina na Religião Revelada, não é equivalente ao Estado. Assim, nas *Grundlinien*, o Espírito parece ser analisado de uma perspetiva mais objetiva do que na *Phänomenologie des Geistes*, mas apenas enquanto caminho que conduz ao movimento espiritual específico do

retorno do Espírito a si integralmente dentro da esfera da alienação.

A *Moralität* não teria então, nas *Grundlinien*, a função de facilitar o retorno do Espírito a si, visto que já na *Sittlichkeit* haveria um momento de união entre consciência e objeto ainda não explicitado. Para além disso, se estivesse apresentada dessa forma, acabaria por não manter a objetividade num grau tão elevado como aquele que seria necessário nas *Grundlinien*, onde se tenta demonstrar o Espírito da realidade (ou o Espírito Absoluto lido mais à luz da sua componente objetiva).

Era preciso um retorno para mostrar que estamos perante o Espírito Absoluto. Mas esse retorno teria de ser feito com uma maior conservação da realidade do que aquela que é conseguida na *Phänomenologie des Geistes*, onde a transição da *Bildung* para a *Moralität* passa por um salto demasiado grande. Na verdade, podemos dizer que o salto que há na *Phänomenologie des Geistes* é antes a própria *Bildung*; ou melhor, seria um salto (uma falha) se comportasse o grau de alienação que a *Sittlichkeit* comporta nas *Grundlinien* – pois na *Phänomenologie des Geistes*, como já dissemos, o Espírito Absoluto não está a ser analisado do ponto de vista objetivo, muito embora ele tenha de conter, em si mesmo, momentos de alienação.

Como o que predomina na *Phänomenologie des Geistes* é uma perspetiva globalmente “pouco objetiva”, o retorno do Espírito a si tem de surgir efetivamente como uma inversão em relação à alienação, e é por isso que a *Moralität* se encontra perfeitamente situada na *Phänomenologie des Geistes*. Nas *Grundlinien*, o retorno tem igualmente de surgir como uma inversão da alienação. Mas isso não o pode levar a perder toda a objetividade – pois é propriamente o Espírito da objetividade que é aí demonstrado. A *Moralität* utilizada nas *Grundlinien* como retorno do Espírito a si seria um entrave ao desenvolvimento do Espírito da objetividade.

Podemos inclusivamente questionar a necessidade da *Moralität* nas *Grundlinien*. Tendo em conta que, nesta obra, ela não poderia ser tratada como esfera do Espírito retornado a si, mas acaba também por não ser propriamente a esfera do Espírito alienado de si (a esfera em que essa alienação se dá no seu mais alto grau), porque não se poderia prescindir completamente dela?

A resposta mais imediata é que, estando o Espírito todo por inteiro em cada momento, ele tem necessariamente de ser tratado em todos os seus momentos; caso contrário, essa sua análise será falhada. Contudo, não estaria o Espírito a ser tratado em toda a sua completude mesmo na ausência da *Moralität*, tendo em conta que haveria um momento de imediatidade, um de alienação e um de retorno a si?

Espírito Absoluto, não enquanto esse mesmo movimento específico (enquanto *Religion*). Que assim é, vê-se nas seguintes passagens: “die Substantialität aber der Sittlichkeit selbst und des Staats die Religion ist”; G. F. W. Hegel, *Encyklopädie...*, §552, p.355, “die Religion [ist] für das Selbstbewußtsein die Basis der Sittlichkeit und des Staates”; G. F. W. Hegel, *Encyklopädie...*, §552, p.356.

A questão centra-se agora, portanto, em saber porque é que, nas *Grundlinien*, não foi realizada a transição diretamente do *abstraktes Recht* para a *Sittlichkeit*, antes se interpôs a *Moralität* entre estes dois momentos. Com uma transição direta para a *Sittlichkeit* (visto que esta é o momento da alienação das *Grundlinien*), o curso central da obra acabaria por se aproximar muito mais daquele que comanda o desenvolvimento de todo o processo na *Phänomenologie des Geistes*. Nesse caso poder-se-ia inclusivamente qualificar as *Grundlinien* como uma reedição da *Bildung* da *Phänomenologie des Geistes* – em que se substituiria apenas o momento do retorno do Espírito a si por um momento que garantisse maior objetividade.

A razão de a *Moralität* ter sido tratada nas *Grundlinien* pode continuar a ser aquela que avançámos anteriormente. Mesmo que a *Phänomenologie des Geistes* comece com um momento de imediatidade (e, portanto, a ação ética consista numa forma de a consciência inaugurar a objetividade a partir de si), e mesmo que esse mecanismo de iniciação ou preparação da alienação se destine a facilitar o momento do retorno a si do Espírito (que acontece com a *Moralität*), isso não invalida que nas *Grundlinien* se passe exatamente o mesmo, mas num grau de objetividade mais elevado.

Nas *Grundlinien*, a *Moralität* seria chamada a desempenhar a tarefa de que beneficiou na *Phänomenologie des Geistes* – e desta vez seriam beneficiados os momentos da *Rechtspflege*, da *Polizei* e da *Korporation*. Haveria sempre um momento, ainda pertencente à imediatidade, em que, devido a uma incidência menos acentuada dessa imediatidade, já seria possível iniciar um movimento que cria a objetividade a partir da subjetividade.

No entanto, este momento (em que a consciência forja o objeto a partir de si mesma) não poderia pertencer ao *abstraktes Recht*, porque aí a relação que a consciência mantém com o que está diante de si é caracterizada por uma imediatidade tão forte que ela não se vê na capacidade de criar qualquer distinção em si mesma (não se revela capaz de começar a libertar o que tem diante de si, de modo a permitir que isso se venha a revelar independente).

No *abstraktes Recht*, a consciência ainda está de tal modo fechada em si mesma que não tem a disposição necessária para se começar a forçar em direção à objetividade. É na *Moralität* que essa disposição poderia ser alcançada (uma *Moralität* em que a subjetividade surja como capacitação, não para um mero recolhimento, mas para um recolhimento criador, frutífero, um recolhimento que possa originar objetividade).

Há ainda a opção de que a *Moralität* seja, mesmo nas *Grundlinien*, a esfera do Espírito retornado a si e que os mecanismos que, na *Sittlichkeit*, operam o retorno do Espírito a si, sejam apenas isso: formas de mostrar a identificação da consciência alienada de si com o seu objeto, mas sempre dentro do mundo da alienação. Assim, o que estaria completo com a *Korporation* seria apenas o movimento espiritual da *Sittlichkeit* – não o Espírito Absoluto. A *Rechtspflege*, a *Polizei* e a *Korporation* seriam apenas equivalentes à Fé da *Bildung* da *Phänomenologie des Geistes*, não à *Moralität*.

Esta interpretação é reforçada pelo facto de o Estado, nas *Grundlinien*, conhecer um desenvolvimento comparável com o desenvolvimento da *Religion* na *Phänomenologie des Geistes*. Tanto num como noutro, o início do capítulo daria apenas conta do conceito do Espírito Absoluto (o Espírito Absoluto na sua imediatidade) e os desenvolvimentos posteriores teriam como propósito alcançar a realização do Espírito Absoluto – sendo, portanto, a História Universal equiparável à Religião Revelada.

A dificuldade que esta hipótese comporta prende-se com a deslocação do mundo do retorno do Espírito a si para uma fase prévia ao mundo da alienação. O método de demonstração hegeliano não é um simples instrumento teórico, mas sim a forma que o Espírito encontra para se revelar (a demonstração filosófica é uma auto-demonstração do Espírito). Isso implica que não possa ser um método manipulável. Ou seja, não será aceitável alterar a disposição ou ordenação sistemática da demonstração apenas para que o retorno a si faça com que a objetividade alcançada na alienação se evapore (o que seria o caso se a *Moralität* se seguisse ao Espírito alienado de si, como ocorre na *Phänomenologie des Geistes*).

Ora, não é de esperar que Hegel tentasse realizar uma tal perversão do método que ele mesmo sustenta. Se acreditasse ser possível alcançar o Espírito Absoluto de maneira mais objetiva (desenvolver esse Espírito Absoluto como Estado), utilizando a mesma estrutura que utilizou na *Phänomenologie des Geistes* (e sendo as *Grundlinien*, neste caso, apenas uma reedição dessa obra), porque poria a *Moralität* antes da *Sittlichkeit* e não depois, visto que essa continuaria a ser a esfera do retorno do Espírito a si? Porque não teria realizado a transição do *abstraktes Recht* diretamente para a esfera do Espírito alienado de si?

Para além disso, mesmo que a *Moralität* das *Grundlinien* continuasse a estar situada depois do momento da alienação do Espírito, continuaria a ser difícil de explicar a escolha de integrar a Família na esfera da alienação, dando-lhe necessariamente um cunho mais objetivo. O que se acaba de dizer – juntamente com as considerações tecidas no início das *Grundlinien* a respeito do objeto da obra (a realização do conceito de direito) – leva-nos a acreditar que a *Moralität* não desempenha a mesma função, nas *Grundlinien*, que aquela que desempenha na *Phänomenologie des Geistes*.

IV. O mundo da objetividade: variações no aprofundamento da alienação e permanente relação com a subjetividade

1. As transições entre os poderes da objetividade na *Phänomenologie des Geistes*

1.1. A Riqueza na perspectiva fenomenológica e na perspectiva situacional

Na *Phänomenologie des Geistes*, uma passagem do estado jurídico para a Riqueza seria demasiado

abrupta, não conferindo carácter gradual ao processo de independentização do objeto. Na *Phänomenologie des Geistes*, para algo ser um objeto para a consciência tem de ser qualificado por ela como Bom, mas também como Mau, pois seja aquela primeira qualificação a responsável pela identificação da consciência com o objeto, é através desta última qualificação que se alcança a diferenciação ou separação necessária para que a consciência possa ter um objeto diante de si. No entanto, estas duas qualificações nunca chegam a ser cumuladas em simultâneo quanto a uma mesma determinação; quando a consciência toma o Poder Estatal como sendo Bom (“*Gut*”), toma a Riqueza como Má (“*Schlecht*”) e quando toma esta como Boa toma aquele como Mau.

Poder e Riqueza são dois termos utilizados para invocar duas fases do objeto já independente²⁰⁷. A Riqueza é o elemento que denota o estado de maior independência do objeto, porque é o elemento da individualidade. Ao ter diante de si a Riqueza, a consciência tem diante de si um objeto maximamente independente, isto é, algo completamente separado de si. No entanto, a situação social que é invocada com a Riqueza é a de um grupo de indivíduos completamente separados uns dos outros – que são, cada um deles, unidades completas fechadas sobre si (estamos a isolar esta qualidade da independência, tal como no Poder Estatal é isolada a qualidade da obediência e as pessoas são consideradas como súbditos).

Ora, esta condição de indivíduo implica, portanto, a separação do objeto em relação à consciência. Mas, ao mesmo tempo, parece implicar também a identificação com esse objeto, que terá de ser uma identificação mediata (que supere a oposição entre os dois polos) e não imediata – pois, caso contrário, não seria conservada a independência do objeto. Mas se, portanto, essa identificação vai sendo feita ao longo da alienação, para que é necessário um momento específico para demonstrar essa identificação (no caso da *Phänomenologie des Geistes*, a Fé)? Além disso, não se compreende como, tendo perante si a Riqueza (que, na medida em que é um objeto independente, terá de ser Riqueza alheia), a consciência, unindo-se a esse objeto, se torna consciência individual. Na medida em que a união é estabelecida com um outro, devia ser uma união produtora de universalidade, não de individualidade²⁰⁸.

²⁰⁷ Siep qualifica estes poderes como duas formas de padrões comportamentais e instituições se tornarem vivas no indivíduo. Cf. L. Siep, *Hegel's Phenomenology...*, p.180.

²⁰⁸ Que no mundo da *Bildung* está em causa uma identificação com o objeto que é resultado do relacionamento com ele como outro, percebemos logo pela abertura do capítulo: “(...) das Dasein dieser Welt sowie die Wirklichkeit des Selbstbewusstseins beruht auf der Bewegung, dass dieses seiner Persönlichkeit sich entäussert, hierdurch seine Welt hervorbringt und sich gegen sie als eine fremde so verhält, seine Welt hervorbringt und sich gegen sie als eine fremde so verhält, daß es sich ihrer nunmehr zu bemächtigen hat”; G. F. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p.363.

Temos, então, de conceber a Riqueza como remetendo para uma universalidade (que é, na verdade, uma universalidade perfeita, pois no quadro da *Phänomenologie des Geistes* essa é a etapa do Espírito em que a alienação se dá em mais elevado grau)²⁰⁹. No entanto, a situação social que somos levados a conceber não é uma situação em que predomine a universalidade, mas sim a individualidade (pois cada mónada é agora um indivíduo: é um ponto completamente definido, que mantém relações de perfeita oposição com os outros, através das quais adquire precisamente essa definição)²¹⁰.

A forma de conjugar estas duas perspectivas (a fenomenológica e a social) de modo coerente parece passar pelo seguinte: no plano fenomenológico, considerar a individualidade como situando-se no objeto (que é algo separado da consciência, apesar de esta se apropriar dele para si – apropriação da qual resulta a universalidade); no plano social, por considerar a universalidade como situando-se nas relações que os indivíduos mantêm entre si – de sorte que o cenário deixa de ser marcado apenas pela individualidade (fechamento em si mesmo de cada mónada) para estar também marcado pela universalidade (relacionamento das mónadas entre si).

Contudo, o elemento da universalidade, contrariamente à individualidade, estará supostamente implícito – pelo menos é isso que é tentado com a noção de “Riqueza” (“*Reichtum*”). Podemos ver que assim é, em primeiro lugar, no plano fenomenológico, se considerarmos que a dimensão da união com o objeto ainda não é aqui evidenciada – ela só será evidenciada na Fé. O que se destaca é apenas a singularidade do lado do objeto: o distanciamento do objeto em relação à consciência ou o fechamento do objeto em si mesmo.

Quanto à perspectiva social ou situacional, ela servirá para destacar também este ponto se pensarmos que a noção de Riqueza, embora também comporte a dimensão das relações entre os indivíduos, comporta-a apenas implicitamente²¹¹, e só aponta explicitamente para a dimensão do fechamento de cada mónada em si mesma, excluindo-se das outras (isto é, para o facto de cada um ser em si mesmo

²⁰⁹ Revelando o objeto como completamente independente e sendo a identificação com ele realizada pela consciência, esta será agora, e só agora, inteiramente universal (universal de pleno direito). Logo no início do capítulo da *Bildung* percebemos que o elemento da universalidade está presente ao longo de todo ele: “das Selbstbewußtsein ist nur *etwas*, es hat nur *Realität*, insofern es sich selbst entfremdet; hierdurch setzt es sich als Allgemeines, und diese seine Allgemeinheit ist sein Gelten und [seine] Wirklichkeit”; ob. cit., p.363.

²¹⁰ Embora debruçando-se especificamente sobre as *Grundlinien*, Ilting também assinala a importância de tentar compreender a individualidade em Hegel como relação entre sujeito e objeto, uma tarefa que se torna difícil por o filósofo não ter clarificado, ao longo dos vários momentos que vão sendo analisados, essa mesma relação. Cf. K. H. Ilting, “The dialectic...”, p.221.

²¹¹ Todos os momentos do Espírito podem ser encontrados em todos os outros implicitamente, mas o isolamento de cada momento serve precisamente para mostrar de modo explícito uma dimensão do Espírito, abstraindo de todas as outras dimensões.

um indivíduo).

O que se encontra na Riqueza é, portanto, a dimensão da individualidade explicitada. Com a perspectiva fenomenológica, compreendemos mais claramente a separação do objeto em relação à consciência; com a dimensão situacional, compreendemos a componente de apropriação do objeto, que faz da consciência um indivíduo em si mesmo, sem, contudo, termos de dar esse passo na componente fenomenológica (pois ele só será dado na Fé). Quer dizer, a componente fenomenológica encontra-se aqui um passo atrás da situacional; pois, enquanto esta já nos faz dar o passo da identificação com o objeto independente, aquela ainda não revelou esse passo (algo que, como dissemos, só fará num outro momento seu: a Fé).

A perspectiva fenomenológica é a primeira, da qual podemos extrair a perspectiva situacional. Apenas somos levados a conceber as relações entre indivíduos porque, na Riqueza, a consciência é universal (tem diante de si um outro com o qual se relaciona). Cada indivíduo relaciona-se com todos os outros, porque a consciência tem diante de si algo completamente diferente de si; é por a consciência se deparar com algo completamente diferente de si que podemos concluir que cada mónada é um indivíduo isolado (a universalidade que a consciência alcança por se relacionar com um objeto completamente independente)²¹².

1.2. A unicidade do movimento repartido entre obediência e rebeldia

Concentremo-nos agora em compreender como a consciência chega à situação de universalidade invocada pela Riqueza (“*Reichtum*”). Esta fase da relação entre consciência e objeto tem de ser integrada no processo de independentização do objeto. Ora, a forma encontrada na *Phänomenologie des Geistes* passa pelo Poder Estatal, porque essa é a fase na qual a consciência fortalece o objeto (coloca ou deposita todo o seu poder no objeto). Este fortalecimento reflete-se, entretanto, nela própria (o que ela deposita no objeto é-lhe devolvido em forma de Riqueza).

O momento em que o poder depositado no objeto começa a ser devolvido à consciência é o momento em que esse objeto é Riqueza. Mas essa devolução apenas fica completa com a Fé, pois a conclusão da devolução extingue (ou ameaça extinguir) por completo o objeto. Na medida em que a essência

²¹² Na seguinte passagem, encontramos uma descrição deste momento da individualidade e uma confirmação de que ele é, de facto, o momento da separação entre consciência e objeto: “In dem allgemeinen Geiste hat daher jeder nur die Gewißheit seiner selbst, nichts anderes in der seienden Wirklichkeit zu finden als sich selbst; er ist der anderen so gewiß als seiner. Ich schaue es in allen an, daß sie für sich selbst nur diese selbständigen Wesen sind, als ich es bin; ich schaue die freie Einheit mit den anderen in ihnen so an, daß sie wie durch mich, so durch die anderen selbst ist”; G. F. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p.266.

colocada no objeto reverteu ao ponto de onde partiu, a união entre os dois polos dá-se por completo (i. e., é extinto o objeto como algo independente da consciência, com um poder próprio).

Quanto ao momento da obediência, em que a consciência se deposita por completo no objeto, ele é o momento do Poder Estatal. Não há momentos estáticos em que o objeto seja ou Poder Estatal ou Riqueza. Sucede antes que esses momentos estão integrados no movimento espiritual do mundo da *Bildung*. Eles dão conta dos extremos desse movimento. O primeiro é aquele de que a consciência parte para se dirigir ao objeto. O segundo é o movimento inverso, que parte do objeto e volta ao ponto de partida (este movimento prolonga-se e acentua-se na Fé, mas apenas fica concluído na *Moralität*). Só desta forma se compreende que a Riqueza seja um ser-para-si (“das Fürsichseiende”²¹³) e o Poder Estatal um ser-em-si (“das Ansichseiende”²¹⁴).

No entanto, a razão por que este primeiro juízo ou posicionamento da consciência é alterado é a seguinte: antes de começar a fazer o movimento inverso, vindo do objeto de novo para si, a consciência opera uma primeira identificação com o objeto (é esse o verdadeiro significado da sua atitude de se ter depositado por inteiro no objeto). A consciência, dirigindo-se ao Poder Estatal através da obediência, torna-se esse poder (no monarca). A consciência assim fortalecida dirige-se então de novo ao objeto (pois a relação com um objeto é a sua forma de funcionamento); mas o objeto em causa já é diferente daquele que tomou como Poder Estatal e no qual se diluiu (é Riqueza).

Desta forma, ao unir-se com a Riqueza, tornando-se indivíduo, a Riqueza passa a ser Boa e o Poder Estatal Mau. Na medida em que abandonou o Poder Estatal, depois de completar o movimento espiritual que a levou a unir-se a ele (e a tornar-se monarca), e depois de se ter lançado sobre a Riqueza e de se ter unido a ela, tornando-se indivíduo, a consciência volta de novo a lançar-se sobre o Poder Estatal, mas desta vez como indivíduo. O Poder Estatal é então aquilo que o indivíduo não é em si, mas que recebe como objeto (a que se dirige, considerando um outro).

Só há dois momentos dignos de destaque na *Bildung*; o momento da consciência obediente (que, incorporando em si o Poder Estatal, se dirige a outro objeto diferente de si: a Riqueza) e aquele em que a consciência, como indivíduo, se dirige a outro objeto diferente de si (o Poder Estatal).

Estritamente na qualificação como Bom, não há a separação entre consciência e objeto (só a há na qualificação como Mau). De modo que, ao qualificar algo como Bom, a consciência concebe-se automaticamente como esse algo, não o tomando como objeto. Mas, para que esse momento seja possível, tem também de haver o momento de separação, em que a consciência se dirige a esse algo como algo diferente de si; sem isto, o momento de identificação não poderia ocorrer (não há identificações automáticas, isto é, a consciência não se encontra simplesmente como Poder Estatal).

²¹³ Ob. cit., p.369.

²¹⁴ *Ibidem*.

Na *Bildung*, não há, portanto, nenhum momento que seja primeiro; pois para a consciência se dirigir à Riqueza como outro, tem já de se ter dirigido ao Poder Estatal e de se ter identificado com ele; da mesma forma que para se dirigir a este como a um outro, tem já de se ter dirigido à Riqueza e de se ter identificado com ela.

Ao considerar-se Poder Estatal, e ao considerar a Riqueza Má, a consciência compreende apenas metade do que efetivamente é (a obediência é apenas metade da atitude que constrói a objetividade na *Phänomenologie des Geistes*). Para se diluir no Poder Estatal, a consciência tem também de o tomar como objeto (como algo diferente dela). Este posicionamento está expresso na atitude de revolta em relação ao poder e de consequente diluição na Riqueza (uma diluição fundadora do indivíduo). Por sua vez, esta diluição na Riqueza pressupõe o momento anterior de diluição no Poder (obediência), na medida em que essa diluição implica tomar a Riqueza como outro.

Dado que estas duas atitudes diferentes (a obediência e a revolta) se pressupõem uma à outra, elas são as duas dimensões da mesma atitude que realiza a alienação (a atitude de ter diante de si um objeto completamente independente). Nem uma, nem a outra atitude se mantêm; uma transita imediatamente para a outra; a explicitação de uma é a suspensão da outra, com a certeza de que nenhuma fica suspensa eternamente nem nenhuma fica eternamente explícita.

O caminho que leva até ao monarca – e que tem como resultado o seu oposto (a Riqueza) – é precisamente a confirmação do que se acaba de dizer. Também a atitude de rebeldia (de afirmação individual por oposição à obediência) acaba por degenerar no seu oposto – pois é a obediência incondicional ao monarca que permite o momento da Riqueza (da individualidade); o Poder efetivo do monarca é devolvido aos súbditos na forma de Riqueza. Para além disso, a própria Riqueza é impermanente e desaparece imediatamente²¹⁵. A consciência dilui-se em algo que não tem qualquer permanência. Sem a atitude de revolta, de afirmação individual, a consciência continuará a dever a sua individualidade a um poder alheio (terá, portanto, uma individualidade condicionada)²¹⁶.

No entanto, o que seria à partida uma diferenciação do próprio Eu, não o é. Pois, embora recebido de fora, o Eu é recebido integralmente; mesmo na sua dilaceração, ele é unificado. Até na Riqueza, em que a consciência tem diante de si o objeto completamente independente, é operada a identificação com esse objeto. Sucede é que se trata apenas da identificação com o objeto na forma de Riqueza,

²¹⁵ “Jene [die Sprache], welche dem Reichtum das Bewußtsein seiner Wesenheit gibt und sich seiner dadurch bemächtigt, ist gleichfalls die Sprache der Schmeichelei, aber der unedlen – denn was sie als Wesen ausspricht, weiß sie als das preisgegebene, das nicht *an sich* seiende Wesen”; ob. cit., p.384.

²¹⁶ “Hier aber sieht es sich von der Seite seiner reinen eigensten *Wirklichkeit* oder seines Ichs außer sich und einem Anderen angehörig, sieht seine *Persönlichkeit* als solche abhängig von der zufälligen Persönlichkeit eines Anderen, von dem Zufall eines Augenblicks, einer Willkür oder sonst des gleichgültigsten Umstandes”; ob. cit., p.382.

não da identificação com o objeto integral do mundo da *Bildung* – que só acontece na Fé.

1.3. A linguagem como Espírito da *Bildung* da *Phänomenologie des Geistes*

Há uma grande diferença entre a “arrogância” (“*Übermut*”²¹⁷) e a “linguagem do dilaceramento”²¹⁸ (“*Die Sprache der Zerrissenheit*”²¹⁹). Nas pp. 384 e 385, Hegel refere que, embora a consciência se veja como unitária com o objeto que recebe do exterior (e que recebe como algo diferente de si), ela ainda não se encontra efetivamente unida com ele – pois, para tal, teria de utilizar uma linguagem diferente daquela que utiliza realmente (que é uma linguagem que apenas concede existência ao objeto como algo separado de si)²²⁰.

Para além disso, percebemos que essa união efetiva com o objeto tampouco acontece na *Bildung*. Pois Hegel diz de seguida que esta linguagem – que dá existência ao objeto (como algo separado da consciência), mas que não opera efetivamente a ligação ambicionada com ele – é a linguagem por excelência (a linguagem principal, a mais representativa) deste mundo da *Bildung*²²¹.

Por um lado, ao obedecer, a consciência acaba por receber a sua individualidade, que é o contrário do que seria de esperar dessa mesma obediência. Por outro lado, ao usufruir da Riqueza, vê-se despojada dela e obrigada a obedecer – que é exatamente o contrário do que esperaria ter de fazer ao revoltar-se contra o Poder e ao afirmar-se como indivíduo²²². Em que consiste, portanto, a identificação da consciência com o objeto completamente independente, na forma de Riqueza? Essa identificação está representada precisamente na obediência e no Poder Estatal.

²¹⁷ Ob. cit., p.383.

²¹⁸ J. Hyppolite, *Genesis and...*, p.410.

²¹⁹ G. F. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p.384.

²²⁰ “Die Sprache der Schmeichelei aber ist, wie vorhin schon erinnert, der noch einseitige Geist. Denn seine Momente sind zwar das durch die Bildung des Dienstes zur reinen Existenz geläuterte *Selbst* und das *An-sich-sein* der Macht. Allein der reine Begriff, in welchem das einfache *Selbst* und das *Ansich*, jenes reine Ich und dies reine Wesen oder Denken dasselbe sind – diese Einheit beider Seiten, zwischen welchen die Wechselwirkung stattfindet, ist nicht in dem Bewußtsein dieser Sprache; der Gegenstand ist ihm noch das *Ansich* im Gegensatze gegen das *Selbst*, oder der *Gegenstand* ist ihm nicht zugleich sein eigenes *Selbst* als solches”; ob. cit., p.384.

²²¹ “Die Sprache der Zerrissenheit aber ist die vollkommene Sprache und der wahre existierende Geist dieser ganzen Welt der Bildung”; ob. cit., p.384.

²²² “Die allgemeine Macht, welche die *Substanz* ist, (...) ist ebenso, formell betrachtet, *nach außen* das Verkehrte dessen, was es für *sich* ist; und wieder was es für sich ist, ist es nicht in Wahrheit, sondern etwas anderes, als es sein will, das Fürsichsein vielmehr der Verlust seiner selbst und die Entfremdung seiner vielmehr die Selbsterhaltung”; ob. cit., pp.385 – 386.

Ser-em-si e ser-para-si – união e alienação – são os dois momentos do Espírito da *Bildung*²²³. É assim que podemos encarar a linguagem como o verdadeiro Espírito da *Bildung*; pois é a linguagem que tece a constante alternância entre os dois momentos (entre a atitude da obediência e da revolta). É desta forma que se compreende que o Poder Estatal e a Riqueza sejam, de facto, o mesmo objeto, embora evidenciado nas suas duas componentes diferentes (a componente da separação em relação à consciência, destacada na Riqueza, e a componente da união com a consciência, destacada no Poder Estatal).

Não teria qualquer sentido que o Poder Estatal e a obediência fossem aniquilados em exclusivo na Riqueza. Pois embora tenha sido necessário alcançar a Riqueza para expor o pensamento verdadeiramente essencial do mundo da *Bildung*, esse pensamento essencial está intimamente dependente do Poder Estatal, não apenas da Riqueza.

Há, portanto, uma conservação da obediência na revolta; tal como esta se encontra também presente naquela (um momento tem de ser lido à luz do outro). Assim, só na *Bildung*, depois de analisarmos a revolta e a Riqueza, percebemos a função da obediência; a obediência não é só subjugação, embora também o seja (é uma subjugação que origina a independência, o que faz com que, no entanto, esta independência também seja condicionada à obediência).

Com a alternância entre Poder e Riqueza (entre obediência e revolta), acaba por se conferir impermanência a este mundo da *Bildung*. Essa impermanência é a incapacidade do Espírito para permanecer alienado e a necessidade que sente de retornar a si. Ao não se conseguir focar permanentemente no seu objeto, ao não conseguir captar o seu conteúdo fixo, inalterável, ao não conseguir a estabilidade nesse estado de alienação, a consciência vê-se obrigada a retornar a si²²⁴. A consciência é levada à alienação na sua procura por estabilidade. Mas, por outro lado, na alienação – uma vez que não encontra estabilidade, mas antes uma inevitável impermanência – essa procura torna-se desesperada. É então esse desespero que a leva a virar-se para si mesma, saindo desse estado de alienação a que tinha sido conduzida.

1.4. Dois submovimentos integrados no movimento de retorno a si

No final do mundo da alienação, no capítulo da *Bildung*, Hegel ainda refere dois aspetos do retorno a si do Espírito (que podem até ser encarados como dois retornos). Um é um retorno no qual a

²²³ “Der wahre Geist aber ist eben diese Einheit der absolut Getrennten, und zwar kommt er eben durch die *freie Wirklichkeit* dieser *selbstlosen* Extreme selbst als ihre Mitte zur Existenz”; ob. cit., p.386.

²²⁴ “Die Forderung dieser Auflösung kann nur an den *Geist* der Bildung selbst gehen, daß er aus seiner Verwirrung als *Geist* zu sich zurückkehre und ein noch höheres Bewußtsein gewinne”; ob. cit., p.389.

consciência ainda se dirige ao conteúdo do mundo da *Bildung* (e que dá à consciência o seu “si”). O outro aquele em que a consciência já não tem diante de si o objeto, mas apenas o negativo, a ausência de conteúdo (este retorno que dá lugar ao Céu – “*Himmel*”²²⁵ –, ao afastamento completo do mundo da *Bildung*).

O primeiro aspeto realça a capacidade que a individualidade²²⁶ ainda tem para a) extrair o máximo de permanência do objeto e b) para utilizar essa permanência para se assumir a si mesma como permanente (permanência essa que não é absoluta, pois advém do facto de ter diante de si conteúdos que desaparecem, que degeneram em outros). Conseguindo captar esses resíduos de permanência, a consciência mantém-se presente. Ela é a certeza de estar presente em cada momento, de ver desfilar as essências diante de si e de se sentir com a capacidade de as apontar e distinguir umas das outras²²⁷. A transformação do Poder na Riqueza e da Riqueza no Poder (a alternância entre os dois poderes, que se revelam, quer um, quer o outro, como impermanentes) faz que a consciência compreenda que tem de retornar a si da alienação em que se encontrava. O desaparecimento do Poder na Riqueza e da Riqueza no Poder leva a consciência a olhar de novo para si em busca da verdade. Ela retorna a si por não ter encontrado a verdade no exterior (por ter visto o exterior desaparecer perante si, deixando-a apenas consigo mesma)²²⁸.

O segundo estado do retorno²²⁹ é, portanto, o aprofundamento do próprio retorno da consciência a si (o estado de retorno *proprio sensu*). É neste estado que surge o mundo da Fé, perante o desmoronamento da solidez do mundo da *Bildung* (uma solidez que agora percebemos ter sido apenas aparente).

Podemos falar de um primeiro “si” – que é aquele que inicia a desconstrução ou destruição do mundo da *Bildung*, e que, nesse sentido, pode apenas ser concebido como o degenerar de um poder do mundo da *Bildung* noutro poder. Enquanto positividade, ele é apenas esse mesmo transitar; uma impermanência que o é precisamente por aquilo que procurava como permanente se ter revelado

²²⁵ *Ibidem*.

²²⁶ “*Diesem Selbst* des Bewußtseins, als *diesem*”; ob. cit., p.389.

²²⁷ “Es ist das fürsichseiende Selbst, das alles nicht nur zu beurteilen und zu beschwatzen, sondern geistreich die festen Wesen der Wirklichkeit wie die festen Bestimmungen, die das Urteil setzt, in ihrem *Widerspruche* zu sagen weiß (...) Es weiß also jedes Moment gegen das andere, (...) es weiß besser, was jedes ist, als es ist, es sei bestimmt, wie es wolle. (...)”; ob. cit., pp.389 – 390.

²²⁸ “Eben indem es sich ihrer bemächtigt, weiß es sie [Macht und Reichtum], nicht Selbstwesen zu sein, sondern vielmehr sich als ihre Macht, sie aber als eitel”; ob. cit., p.390.

²²⁹ “[die Reflexion der realen Welt] in der reinen *Allgemeinheit* (...) [des Bewusstseins] oder im Denken”, ob. cit., p.389.

impermanente.

No entanto, podemos também falar de um segundo “si”, que é aquele, de entre estes dois, que se encontra mais próximo do que é expressamente identificado como “si” por Hegel (a consciência da liberdade absoluta). Está, portanto, em causa a consciência que retira os olhos dos resíduos de permanência que ainda consegue encontrar no mundo da *Bildung*, passando a direcioná-los para si mesma (que é propriamente um além em relação à *Bildung*, ou uma nulidade ou ausência dos conteúdos do mundo da *Bildung*).

Na Fé, a consciência ainda concebe este mundo do além da *Bildung* (o mundo do pensamento) como outro. Por isso mesmo, na Fé ainda não se pode dar por concluída a inversão ou saída do mundo da *Bildung* (essa inversão já foi, contudo, iniciada).

1.5. Breves considerações sobre a construção geral do capítulo da *Bildung*

Não podemos deixar de notar que todo o capítulo da *Bildung* da *Phänomenologie des Geistes* acaba por ter uma organização que prepara perfeitamente a transição para o capítulo da *Moralität*. Tendo em conta as características de toda a obra, o Espírito não poderia ser desenhado numa alienação tal que não fosse possível mostrá-lo novamente fora dessa alienação. Sendo duas facetas do mesmo objeto e transitando cada uma na outra²³⁰, os dois poderes espirituais do mundo da *Bildung* representam o Espírito alienado de si mesmo. Isso não impede, no entanto, que cada um deles corresponda a um grau diferente na escala de independentização do objeto.

Apesar de a dialética entre os dois poderes ser pedida pela estrutura da obra (para operar a saída da alienação), ela também acaba por distinguir duas facetas do objeto – uma em que ele já é independente,

²³⁰ Isto embora a transição mais trabalhada na *Phänomenologie des Geistes* seja a do Poder Estatal na Riqueza – o que se percebe, pois a transição da Riqueza no Poder Estatal acaba por não conter grandes novidades (isto é, ela faz-se de novo pela obediência, atitude esta que se torna necessária, pois é o modo pelo qual o monarca dispensa Riqueza). A Riqueza é portadora da separação que não havia na obediência, pois é um ser que se sacrifica e o seu sacrifício funda o elemento de separação da universalidade. Também é desta forma que se deve entender o desaparecimento da permanência que se acreditava ter alcançado com a obediência. Isto não invalida que a Riqueza também transite para o poder. Sucede apenas que essa transição ou sacrifício da Riqueza ocorre na sua disponibilização aos outros – isto é, na sua alienação (que, embora seja operada com propósitos predominantemente egoístas, revela o seu carácter universal). Que a Riqueza também transita no Poder mostra-o a seguinte passagem: “Was in dieser Welt erfahren wird, ist, daß weder die *wirklichen Wesen* der Macht und des Reichthums noch ihre bestimmten *Begriffe*, Gut und Schlecht, oder das Bewußtsein des Guten und Schlechten (...) Wahrheit haben; sondern alle diese Momente verkehren sich vielmehr eins im andern, und jedes ist das Gegenteil seiner selbst”; (sublinhado acrescentado) ob. cit., p.385.

mas outra em que é mais independente ainda. A ligação com o objeto ocorre, no entanto, ao longo de todo o mundo da *Bildung*; e a prova disso é a própria atitude de obediência e de revolta. Na primeira, a consciência tem de ir ao encontro do objeto – e esse encontro, ao dar-se no poder efetivo, une as duas partes num todo. Na segunda, a consciência recebe o objeto como outro e a união com ele é produtora da individualidade.

Duas configurações da consciência estão expostas no mundo da *Bildung*: a de súbdito e a de indivíduo. Contudo, ambas essas configurações – que se encontram dentro do mesmo mundo – são abarcadas pelo estado de alienação do Espírito; e este é também um estado da consciência no qual se encontram aqueles dois subestados (ou que se divide nesses dois subestados).

Ainda não é através da Riqueza que se dá a identificação da consciência com o objeto. A identificação que ocorre com o Poder e com a Riqueza – que se encontram patentes na obediência e na revolta (a qual se encontra especialmente destacada na parte final da *Bildung*, pois é ela que começa a inversão da consciência para si mesma) – não corresponde ainda à união da consciência com o objeto. Pois essa união apenas acontecerá na *Moralität*, quando a separação do mundo da *Bildung* for superada.

A união com o Poder e com a Riqueza (o facto de, no mundo da *Bildung*, a consciência ser súbdito e indivíduo) é apenas o modo pelo qual se explica que a consciência se encontre separada do objeto. A união com o Poder e com a Riqueza não é uma verdadeira união, porque não põe termo à (não supera a) separação entre consciência e objeto; ela apenas dá conta dessa mesma separação (evidencia-a). A individualidade não é ainda uma verdadeira união. Ou seja, neste estado, a consciência ainda se encontra separada do seu objeto. O indivíduo é apenas uma etapa no desenvolvimento do Espírito, não a sua conclusão (pois só essa conclusão, no final da *Moralität*, dará conta da união entre consciência e o objeto).

Pela linguagem não se pode dar a união entre consciência e objeto. Com efeito, ela é precisamente o meio através do qual o objeto surge diante da consciência – é o meio pelo qual o Espírito vem a adquirir existência; e isso implica, portanto, a exclusividade da dimensão da separação ou independência do objeto.

Contudo, esta exclusividade não invalida o desaparecimento da Riqueza, apenas revela a impossibilidade de conservação da exclusividade da alienação (e, portanto, a necessidade do retorno do Espírito a si). Por sua vez, o facto de tal retorno ter de se dar não invalida que a alienação também seja um momento do Espírito (o desaparecimento da Riqueza tem de ser conciliado, coordenado, com o momento da própria Riqueza; nenhum deles invalida o outro; ambos coexistem no Espírito Absoluto).

Tanto Poder como Riqueza (principalmente a Riqueza) são momentos que dão conta de estados da relação entre consciência e objeto marcados pela separação. Isso não invalida que entre eles haja também união, mas essa união será demonstrada em outros momentos que não aqueles que são

tratados no mundo da *Bildung*²³¹.

2. Clarificação da questão do eventual Estado na *Phänomenologie des Geistes*

Se há um Estado na *Phänomenologie des Geistes*, ele não é um resultado que integre em si os momentos objetivos (que são, portanto, sub-momentos dele)²³², mas antes um momento do Espírito alienado de si mesmo, que não pode configurar o Espírito retornado a si (o Espírito que opera esse retorno). Na *Phänomenologie des Geistes*, o Estado ainda é visto como um outro e serve apenas para destacar o momento da obediência.

Contudo, uma vez que esta obediência efetiva a união da consciência com o Estado, ela não é uma união que reflita o retorno do Espírito a si; pois, degenerando essa obediência em Riqueza e revolta (afirmação do indivíduo por oposição ao Estado), o Espírito continua alienado. Podemos, por isso, dar continuação ao que já tínhamos deixado em suspenso acima (em I, 2.2) e reforçar a ideia de que a) o verdadeiro Estado não é alcançado na *Phänomenologie des Geistes*, tal como a ideia de que b) a forma encontrada para o abordar (apenas nas *Grundlinien*) passa por atribuir um novo papel à *Moralität*, além daquele que ela mais evidentemente desempenha na *Phänomenologie des Geistes* (operar a transição para a *Religion*).

Tal como todos os momentos do Espírito, o Estado das *Grundlinien* deve as suas especificidades aos momentos anteriores. Mas, como os momentos da *bürgerliche Gesellschaft* e da Família são, na verdade, o próprio Estado, os maiores méritos de preparação do Estado recairão sobre a esfera da *Moralität*.

Para que um determinado momento seja alcançado, todo o percurso que o precede e que conduz a ele tem de ser percorrido. O facto de o momento que marca a chegada ao Espírito Absoluto se encontrar no fim (ser o resultado de todo o desenvolvimento que o precede) significa precisamente que os

²³¹ Veja-se, por exemplo: “Die Sprache der Zerrissenheit aber ist die vollkommene Sprache und der wahre existierende Geist dieser ganzen Welt der Bildung”; G. F. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p.384. E ainda: “Es ist die Gleichheit des identischen Urteils, worin eine und dieselbe Persönlichkeit sowohl Subjekt als Prädikat ist. Aber dies identische Urteil ist zugleich das unendliche; denn diese Persönlichkeit ist absolut entzweit, und Subjekt und Prädikat [sind] schlechthin *gleichgültige Seiende*, die einander nichts angehen, ohne notwendige Einheit, sogar daß jedes die Macht einer eigenen Persönlichkeit ist”; G. F. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p.385.

²³² Como acontece nas *Grundlinien*. “Diese Entwicklung der unmittelbaren Sittlichkeit durch die Entzweiung der bürgerlichen Gesellschaft hindurch zum Staate, der als ihren wahrhaften Grund sich zeigt (...) Weil im Gange des wissenschaftlichen Begriffs der Staat als *Resultat* erscheint, indem er sich als *wahrhafter* Grund ergibt, *so hebt jene Vermittlung* und jener Schein sich ebensosehr zur *Unmittelbarkeit auf*”; G. F. W. Hegel, *Grundlinien...*, §256, p.397.

momentos anteriores são requisitos necessários para que o Espírito Absoluto possa assumir a sua forma mais perfeita (são momentos pelos quais o Espírito tem de passar até chegar ao momento em que se assume como Espírito Absoluto).

Contudo, o facto de cada momento no desenvolvimento do Espírito Absoluto constituir um requisito necessário para que esse mesmo Espírito venha a conhecer uma forma final não significa que o Espírito Absoluto já se encontrasse em cada momento antes de todo o percurso ter sido feito. Com efeito, o momento do culminar do Espírito Absoluto (no caso das *Grundlinien*, o momento do Estado) surge precisamente como um momento de conclusão que, naturalmente, pressupõe todos os momentos que o antecedem (e integra todos esses momentos em si).

Cada momento tem de ser lido em conjugação com todos os outros (situando-o no desenvolvimento do Espírito). Mas não se pode prescindir da especificidade trazida por cada um deles. No desenvolvimento do Espírito procura-se integrar perfeitamente a particularidade na universalidade, de modo a obter uma conjugação destes dois elementos de tal forma perfeita que nada se perca e haja, portanto, espaço para tudo. O plano consiste em situar cada especificidade no lugar para ela reservado no todo – sem, contudo, perder a riqueza que comportam.

Paralelamente às considerações que acabámos de tecer, temos também de sublinhar um elemento literal a que, embora já tenha sido referido, ainda não foi dada a relevância, possivelmente decisiva, que terá acerca da questão de que nos temos estado a ocupar. Este elemento consiste simplesmente na diferença dos termos utilizados na *Phänomenologie des Geistes* e nas *Grundlinien* para fazer referência ao Estado; enquanto na primeira os termos utilizados são *Macht*²³³ e *Staatsmacht*²³⁴, nesta última obra é introduzida a noção de *Staat*²³⁵.

Assim, será muito diferente defender a dependência do Estado em relação à *Moralität* e defender a dependência desta em relação àquele. Lida à luz do sistema hegeliano, a primeira tese significará que o Estado é um momento do Espírito que se situa num desenvolvimento onde também se encontra a *Moralität*, sendo esta um momento que o precede; ao passo que a segunda significará que o Estado é um momento do Espírito que se situa num desenvolvimento onde também se encontra a *Moralität*, mas de tal forma que ele é o momento que a precede. Se considerarmos que a palavra “Estado” se refere tanto à *Staatsmacht* como ao *Staat*, a *Phänomenologie des Geistes* permite uma defesa da segunda tese. Se, por outro lado, com a palavra Estado nos referirmos apenas a *Staat*, essa segunda tese perde as possibilidades de ser defendida.

O Estado das *Grundlinien* só pode ser explicitado enquanto momento do Espírito se todos os

²³³ G. F. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p.365

²³⁴ Ob. cit., p.367.

²³⁵ Ob. cit., p.368.

momentos anteriores já tiverem sido explicitados. Pois um dos aspetos particulares que o momento do Estado tem é precisamente o facto de incluir em si todos os outros momentos anteriores. É assim que percebemos que a *Moralität* (a subjetividade) é que constrói o Estado, não o Estado que constrói a *Moralität*.

Mesmo que o Estado não seja tratado na *Phänomenologie des Geistes*, mas apenas o poder de coerção e a obediência, isso não terá qualquer implicação a respeito da tese de que ele é a conclusão das *Grundlinien* (e de que, portanto, nesta obra encontramos o Espírito Absoluto apresentado de uma perspetiva globalmente mais objetiva). Quanto ao papel da *Moralität*, ele terá realmente de ser diferente nas duas obras; enquanto, na *Phänomenologie des Geistes*, ela é a esfera do retorno do Espírito a si, nas *Grundlinien* terá de ser a esfera que opera a transição para a objetividade, permitindo que o retorno se faça dentro da objetividade.

3. Objetividade linguística e objetividade aprofundada

3.1. Uma diferença temática entre a *Sittlichkeit* das *Grundlinien* e a *Bildung* da *Phänomenologie des Geistes*?

Reposta no centro da discussão a questão da presença ou ausência do Estado na *Phänomenologie des Geistes*, importa continuar a penetrar na objetividade dessa obra e das *Grundlinien*. Esse exercício permitir-nos-á ir realizando um levantamento de vários aspetos que serão importantes para fazer uma análise comparativa das esferas da objetividade nas duas obras e, conseqüentemente, perceber a articulação que há entre elas.

Começamos então por assinalar que, à primeira vista, na *Phänomenologie des Geistes* não parece ter sido abordada a *bürgerliche Gesellschaft* e o cidadão (*Bürger*) em toda a complexidade das inclinações naturais, desejos e necessidades que o constituem²³⁶. Se esta ausência se confirmar, não

²³⁶ São vários os termos das *Grundlinien* e da *Phänomenologie des Geistes* que, quando confrontados, tornam pertinente a discussão acerca de uma diferença temática entre o mundo do Espírito alienado de si nas duas obras. Para que esse confronto fique, no mínimo, implícito, até voltarmos a tocar no tema com maior profundidade (e até virmos a extrair dele conclusões mais relevantes), ficam aqui as passagens que importa ponderar com maior atenção: “Die konkrete Person, welche sich als *besondere Zweck* ist, als ein Ganzes von Bedürfnissen und eine Vermischung von Notwendigkeit und Willkür, ist das *eine Prinzip* der bürgerlichen Gesellschaft – aber die besondere Person als wesentlich in *Beziehung* auf andere solche Besonderheit, so daß jede durch die andere und zugleich schlechthin nur als durch die Form der *Allgemeinheit*, das *andere Prinzip*, vermittelt sich geltend macht und befriedigt”; (sublinhados acrescentados) G. F. W. Hegel, *Grundlinien...*, §182, p.339; “Der selbststüchtige Zweck in seiner Verwirklichung, so durch die *Allgemeinheit* bedingt, begründet ein System allseitiger Abhängigkeit, daß die

poderemos deixar de concluir que 1) naquela obra a individualidade acaba por não ser ainda completamente explorada e também que, como consequência, 2) a objetividade ou existência do Espírito não é aí completamente alcançada.

No capítulo sobre a *Bildung* da *Phänomenologie des Geistes*, a forte ênfase que é colocada na linguagem acaba por suprimir a falta que a *Moralität* faz como etapa prévia à *Bildung*. Nas *Grundlinien*, o impulso que a *Moralität* atribui ao surgimento do objeto como independente faz que toda a objetividade (as instituições da *Sittlichkeit*) fique sempre a dever a sua independência à própria consciência – o que, por seu turno, deixa claro que a *Sittlichkeit* pertence ao mesmo Espírito que, na subjetividade, se encontra fechado em si (i.e., que a componente de objetividade é uma componente que o Espírito conquista para si mesmo).

Na *Phänomenologie des Geistes*, procura-se pensar a perfeita alienação (o estado da relação entre consciência e objeto em que este se revela independente no grau mais elevado)²³⁷. Mas, para determinar se ela foi efetivamente alcançada aí, é preciso apurar se as matérias tratadas na secção da *bürgerliche Gesellschaft* das *Grundlinien* já estão ou não presentes na *Phänomenologie des Geistes*. Importa, portanto, a) averiguar se há algo destas matérias (mesmo que só de forma implícita ou subliminar) na *Phänomenologie des Geistes* e, b) caso essa presença deva ser negada, encontrar a razão por que a verdadeira objetividade não terá podido ser trazida à luz já nessa obra²³⁸.

Subsistenz und das Wohl des Einzelnen und sein rechtliches Dasein in die Subsistenz, das Wohl und Recht aller verflochten”; (sublinhados acrescentados) G. F. W. Hegel, *Grundlinien...*, §183, p.340; “Die Besonderheit für sich, einerseits als sich nach allen Seiten auslassende Befriedigung ihrer Bedürfnisse, zufälliger Willkür und subjektiven Beliebens, zerstört in ihren Genüssen sich selbst und ihren substantiellen Begriff”; (sublinhados acrescentados) G. F. W. Hegel, *Grundlinien...*, §185, p.341, “Die Individuen sind als Bürger dieses Staates Privatpersonen, welche ihr eigenes Interesse zu ihrem Zwecke haben”; (sublinhados acrescentados) G. F. W. Hegel, *Grundlinien...*, §187, p.343. No entanto, já em “Ueber die wissenschaftlichen...”, um texto anterior à *Phänomenologie des Geistes*, encontramos referências ao indivíduo singular (*Bürger*); G. F. W. Hegel, “Ueber die wissenschaftlichen...”, p.375. Avineri destaca a relação, na obra de Hegel, entre, por um lado, a diversificação das funções e a pulverização das crenças, levada a cabo pela *bourgeoisie* (*Bürgerstand*) e, por outro lado, as mudanças políticas responsáveis pelo nascimento do Estado moderno. Contudo, debruçando-se ainda apenas em escritos da juventude de Hegel, acaba por não discutir essa relação em termos do desenvolvimento espiritual (em termos do desenvolvimento do Conceito), cf. S. Avineri, *Hegel's Theory...*, pp.62 e ss. Ver ainda A. W. Wood, *Hegel's Ethical...*, pp.27 – 28.

²³⁷ “Der Gegenstand ist ihm noch das *Ansich* im Gegensatze gegen das Selbst, oder der *Gegenstand* ist ihm nicht zugleich sein eigenes *Selbst* als solches”; G. F. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p.384.

²³⁸ Seria ainda necessário mais algum desenvolvimento ou modificação do projeto da *Phänomenologie des Geistes* para que essas matérias das *Grundlinien* fossem explicitadas logo naquela obra? Haveria uma inadequação global da *Phänomenologie des Geistes* a essas matérias? Estas questões terão certamente de ser decididas com uma interpretação das seguintes passagens da *Phänomenologie des Geistes*, que parecem indicar um breve tratamento

3.2. A segurança da certeza de si como fator essencial de preparação da objetividade

3.2.1. A diferença entre o Bem das *Grundlinien* e a qualificação como Bom na *Phänomenologie des Geistes*

Na medida em que permite que o retorno do Espírito a si se faça dentro da *Sittlichkeit*, a antecedência da *Moralität* em relação à *Sittlichkeit*²³⁹ acaba por tornar supérflua a construção de uma dialética, dentro da própria *Sittlichkeit*, que prepare uma saída dela. Por isso mesmo, torna obsoleto o uso dado à linguagem na *Phänomenologie des Geistes*.

Como a *Moralität*, na *Phänomenologie des Geistes*, é a esfera do retorno do Espírito a si, seria preciso outra forma de operar a alienação. Contudo, o termo utilizado para a qualificação do Poder Estatal (e depois a Riqueza) na *Phänomenologie des Geistes* é o mesmo que aquele utilizado nas *Grundlinien*

do funcionamento de um sistema de necessidades, em que o gozo da Riqueza consiste em dispensá-la aos outros: “[Der Geist des wohltuenden Reichtums] war das wesenlose Fürsichsein, das preisgegebene Wesen. Durch seine Mitteilung aber wird er zum *Ansich*; indem er seine Bestimmung erfüllte, sich aufzuopfern, hebt er die Einzelheit, für sich nur zu genießen, auf, und als aufgehobene Einzelheit ist er *Allgemeinheit* oder *Wesen*.”; ob. cit., p.383, e “Der Reichtum teilt also mit dem Klienten die Verworfenheit, aber an die Stelle der Empörung tritt der Übermut”; ob. cit., p.383, e ainda: “Ob er zwar das Passive oder Nichtige ist, ist er ebenfalls allgemeines geistiges Wesen, ebenso das beständig *werdende Resultat* der *Arbeit* und des *Tuns Aller*; wie es sich wieder in den *Genuß Aller* auflöst. In dem Genüsse wird die Individualität zwar *für sich* oder als *einzelne*, aber dieser Genuß selbst ist Resultat des allgemeinen Tuns, so wie er gegenseitig die allgemeine Arbeit und den Genuß aller hervorbringt”; ob. cit., p.368.

²³⁹ Pippin prefere destacar uma prioridade da *Sittlichkeit* em relação à *Moralität*, no sentido em que o indivíduo, enquanto mónada distinta de todos os outros, capaz de tomar decisões morais, brota de um contexto social que propicia a que assim aconteça. O indivíduo será então o produto de um contexto social, visto esta que, de facto, parece adequar-se bem à estrutura da *Phänomenologie des Geistes* (e da *Encyklopädie*, em que a *Moralität* é enquadrada no Espírito objetivo) embora enfrente maiores desafios no que toca às *Grundlinien*. Cf. R. Pippin, *Hegel's Practical Philosophy*, pp.239 e ss. Num sentido semelhante, Honneth vê a passagem à *bürgerliche Gesellschaft* como uma libertação do sofrimento causado pela indeterminação que marca o ponto de vista moral. Há, neste sentido, um efeito terapêutico da *Sittlichkeit* sobre a *Moralität*, que é essencial à viragem do argumento central das *Grundlinien* para uma concepção da justiça entendida como uma teoria da intersubjetividade. Cf. A. Honneth, *The Pathologies...*, pp.43 – 44. Contrariamente, Ilting destaca, com base nas *Grundlinien*, que o direito e a moralidade são os sistemas de normas que servem de condições ao Estado moderno, mas que não o esgotam (quanto à relação entre direito e moralidade, não será tanto uma relação de sustentação da segunda pelo primeiro, mas de mútua complementação na tarefa que partilham; a de serem as condições do Estado moderno). Cf. K. H. Ilting, “The structure of ...”, p.97.

para qualificar a objetivação das determinações subjetivas: *das Gute*²⁴⁰.

O estabelecimento de uma correspondência dos momentos do Bom e do Mau com momentos das *Grundlinien* terá de passar por considerar os pensamentos do Bom e do Mau²⁴¹ como algo que corresponde à vontade ainda imediata; eles não poderão ser considerados momentos objetivos. O pensamento de algo como Bom será então a união imediata da consciência com as determinações que tem diante de si²⁴²; e o pensamento de algo como Mau será o conteúdo da ação (*Wohl*²⁴³).

Cada movimento que o Espírito desencadeia tem de conter os momentos da diferenciação e da identificação (ou alienação e retorno). Quando analisamos a dimensão objetiva do Espírito (o mundo da *Bildung* ou Espírito alienado de si), temos também de identificar um momento (ou sub-momento) de alienação e um momento de retorno a si. Ora, se esse momento de retorno não for um recolhimento tão perfeito como aquele protagonizado pela Fé e pela *reine Einsicht*, terá de ser outro. A Fé é a resposta do Espírito perante o desmoronamento da *Bildung*. De maneira que a sua substituição por algo de outro terá de pressupor também um diferente mundo de alienação.

Na *Phänomenologie des Geistes*, o Espírito é levado a iniciar o retorno a si devido à impermanência que marca o objeto que tem diante de si (a constante incerteza em que a consciência se encontra quanto ao posicionamento que deve assumir perante o objeto – se ele é concordante consigo ou diferente de si).

Nas *Grundlinien*, a entrada da objetividade faz-se através da objetivação das determinações subjetivas; em vez de qualificar algo como Bom e o restante como Mau, a consciência moral qualifica tudo como Bom (tanto o seu bem-estar – *Wohl* –, como o bem-estar dos outros). De modo que, dessa forma, nada pode frustrar as suas expectativas. As instituições da *Sittlichkeit* vêm apenas confirmar o que a consciência já tinha compreendido na *Moralität* – isto é, que, qualquer que seja a forma em que o objeto se apresente, ele é ela mesma (essas determinações serão as suas mesmas determinações num estado de alienação).

Assim, a consciência não tem a reação de revolta quando se depara com uma configuração do objeto que não qualificou inicialmente como Bom (ou que não compreendeu inicialmente ser ela mesma). Com efeito, já tinha feito essa qualificação relativamente a qualquer configuração em que o objeto se viesse a apresentar (já tinha compreendido que fosse o que fosse que surgisse como outro seria, na verdade, ela mesma).

Na *Phänomenologie des Geistes*, a consciência parte para a alienação assumindo uma disposição

²⁴⁰ G. F. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p.366 e G. F. W. Hegel, *Grundlinien...*, §129 e ss, pp.243 e ss.

²⁴¹ Tratados em G. F. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p.367.

²⁴² Será a intenção da ação moral (*Absicht*), referida em G. F. W. Hegel, *Grundlinien...*, §§119 e ss, pp.223 e ss.

²⁴³ Ob. cit., §125, p.236.

sectária²⁴⁴. E a linguagem é o reflexo dessa mesma disposição. Pois para qualificar algo como Bom tem também de qualificar algo como Mau (o contrário de si) – o que revela que a consciência do mundo da *Bildung* da *Phänomenologie des Geistes* ainda não ascendeu a um ponto de vista verdadeiramente espiritual (ainda não se compreendeu como Espírito).

Quando depara com a Riqueza, a consciência é obrigada a inverter o juízo inicialmente feito, de modo a vê-la como Bom. Mas, uma vez invertido esse juízo, a consciência é novamente obrigada a invertê-lo. Já que as determinações que surgem perante si, sendo múltiplas, não podem ser todas consideradas como Bom (pelo menos, a consciência não tem a capacidade para as ver dessa forma; i. e., ainda não tem capacidade para albergar em si determinações que se excluem mutuamente).

Assim, apesar de o Bem das *Grundlinien* e a qualificação como Bom da *Phänomenologie des Geistes* serem referidos com o mesmo termo (*das Gute*), acabam por corresponder a noções bastante diferentes. Ambas apontam para uma peculiar atitude da consciência que consiste em, debruçando-se perante o que se revela diferente de si, considerá-lo como concordante consigo (unir-se a ele apesar dessa separação). Mas o Bem das *Grundlinien* traduz a capacidade da consciência de desencadear tal atitude numa escala muito mais alargada do que aquela para que aponta a qualificação como Bom da *Phänomenologie des Geistes*. Nas *Grundlinien*, a capacidade de identificação da consciência com o que é diferente de si é maximamente abrangente, pois quaisquer que sejam as determinações que surjam perante si, ela compreendê-las-á como suas próprias determinações, garantindo assim a solidez e permanência²⁴⁵ que faltam na *Phänomenologie des Geistes* (e que se torna evidente com a constante inversão de juízos²⁴⁶).

²⁴⁴ Esse sectarismo encontra-se na seguinte passagem: “Durch das Selbst als die Seele wird die Substanz also so in ihren Momenten ausgebildet, daß das Entgegengesetzte das Andere begeistert, jedes durch seine Entfremdung dem Anderen Bestehen gibt und es ebenso von ihm erhält. Zugleich hat jedes Moment seine Bestimmtheit als ein unüberwindliches Gelten und eine feste Wirklichkeit gegen das Andere. Das Denken fixiert diesen Unterschied auf die allgemeinste Weise durch die absolute Entgegensetzung von *Gut* und *Schlecht*, die, sich fliehend, auf keine Weise dasselbe werden können”; (sublinhados acrescentados) G. F. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p.366.

²⁴⁵ Trata-se da estabilidade do objeto referida nos §§144 e 146 das *Grundlinien*. “Sie setzt daher *Unterschiede* in sich, welche hiermit durch den Begriff bestimmt sind und wodurch das Sittliche einen festen *Inhalt* hat, der für sich notwendig und ein über das subjektive Meinen und Belieben erhabenes Bestehen ist”; (sublinhado acrescentado) G. F. W. Hegel, *Grundlinien...*, §144, pp.293 – 294. Veja-se também o seguinte passo: “Das Subjekt haben die sittliche Substanz, ihre Gesetze und Gewalten einerseits als Gegenstand das Verhältnis, daß sie sind, im höchsten Sinne der Selbständigkeit”; (sublinhado acrescentado) G. F. W. Hegel, *Grundlinien...*, §146, p.295.

²⁴⁶ Contudo, é preciso notar que, já na *Phänomenologie des Geistes*, essa solidez tinha sido procurada, mesmo que esse objetivo não tenha sido atingido na plenitude; pois as qualificações opostas do Poder Estatal e da Riqueza revelam que a consciência ainda não alcançou uma completa objetivação. Como lemos na *Phänomenologie des*

3.2.2. O poder estabilizador da certeza de si

Na *Moralität*, a consciência consegue adquirir a disposição que lhe permite compreender qualquer determinação como sua própria determinação. A razão disso é que, na *Moralität*, ela alcança a certeza de si mesma. Esta certeza (o *Gewissen*) é a disposição essencial da consciência que se prolonga ao longo de toda a *Sittlichkeit* – e as disposições de membro familiar e cidadão (*Bürger*) são apenas configurações dela. Embora a consciência se encontre alienada nessas disposições, não perde a certeza de si que alcançou na *Moralität*. Ou seja, ela não se perde a si mesma por estar diante de determinações independentes; pois sabe que nenhum grau de independência do objeto, por muito elevado que seja, pode destruir a sua própria unidade.

Tendo alcançado a certeza de si no outro abstrato, a consciência passa a estar pronta para alcançar essa certeza num outro concreto. A particularidade que essa concretude naturalmente implica não leva a consciência a corrigir a abrangência que assume na abstração da *Moralität*; a segurança com que desperta para toda a objetividade (a segurança com que se universaliza) capacita-a para não tomar como absoluta uma mera parcela ou configuração da objetividade²⁴⁷. Com a aprendizagem moral, a consciência passa a conseguir resistir à tentação de excluir todos os conteúdos para além de um conteúdo específico (tentação esta que é devida à força com que cada conteúdo específico se apresenta perante a consciência).

Tal segurança (ou definitividade) da universalização, capaz de vencer a solidez com que cada conteúdo surge (e que se traduz verdadeiramente numa exigência de ser tomado em exclusivo, de ocupar isoladamente todo o espaço da consciência), deve-se, portanto, ao próprio processo de universalização (ao facto de a tomada de um outro para si, por parte da consciência, ter sido acompanhada por uma sólida certeza de si mesma).

O processo de universalização que decorre na *Moralität* assegura à consciência que ela mesma se encontrará sempre presente no objeto, seja qual for a configuração particular que ele assuma. Tendo

Geistes: “Diese, obwohl geworden durch die Individualität, ist für das Selbstbewußtsein ein unmittelbar Entfremdetes und hat für es die Form unverrückter Wirklichkeit”; G. F. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p.365.

²⁴⁷ Já em “Ueber die wissenschaftlichen...” Hegel dá conta desta preocupação (de que a oposição entre a unidade da razão prática com a multiplicidade dos conteúdos determinados não seja absoluta (isto é, não impeça uma conexão entre as duas dimensões). Nas suas palavras: “(...) [die Einheit der praktischen Vernunft] die Bestimmtheiten in sich aufnimmt, und beherbergt, ohne sie zu vernichten, sondern sie im Gegentheil verewigt”; G. F. W. Hegel, “Ueber die wissenschaftlichen...”, p.350. E Ainda, mais à drete: “es ist keine Bestimmtheit, welche absolut ist (...)”; G. F. W. Hegel, “Ueber die wissenschaftlichen...”, p.360.

a sua presença garantida, a consciência não se verá obrigada a render-se a um conteúdo específico, pois encontrar-se-á sempre acima de qualquer particularidade.

Na *Moralität*, a abstração²⁴⁸ (e, portanto, o vazio) do Bem é absolutamente essencial; a consciência só consegue levar a cabo a aprendizagem acaba de referir se essa mesma aprendizagem for feita na abstração. O Bem tem de ser primeiro abstrato; só depois poderá concretizar-se; pois uma concretização prévia à abstração faz que a consciência nunca o possa tomar em toda a sua plenitude; como dissemos, nessas circunstâncias, um conteúdo conquista para si toda a atenção da consciência e leva-a a expulsar os outros, num movimento que se repetirá sucessivamente (impossibilitando assim a obtenção de qualquer permanência na alienação).

A apresentação das instituições da *Sittlichkeit* como dever ético estabelece uma continuidade com o dever puro da *Moralität* e evidencia, portanto, a ligação que há entre a *Moralität* e a *Sittlichkeit*. A objetividade da *Sittlichkeit* é a objetividade antecipada na *Moralität*; aquela é o Bem vivo, preenchido com as particularidades que ainda não estão presentes na *Moralität*.

3.2.3. A importância da possibilidade do Mal para a compreensão da articulação entre a objetividade da *Phänomenologie des Geistes* e das *Grundlinien*

A resposta que a consciência dá ao assumir a perspectiva da subjetividade é, portanto, a objetivação das suas próprias determinações (a ascensão ao Bem). Ora, a consciência que desencadeia a resposta oposta é então má (*böse*). O Mal (“*das Böse*”²⁴⁹) é a falha na objetivação da consciência, a insistência em permanecer na imediatidade, na particularidade. Por sua vez, a qualificação como Mau referida na *Phänomenologie des Geistes* (“*Schlecht*”²⁵⁰) é – tal como a qualificação como Bom – “*Gut*”²⁵¹ – consequência desta falha de objetivação.

A consciência má referida nas *Grundlinien* é aquela que desencadeia os juízos de Bom e de Mau (*Gut und Schlecht*) referidos na *Phänomenologie des Geistes*. Contrariamente, a consciência certa-de-si (*Gewissen*), que tem diante de si o verdadeiro Bem (“*das Gute*”²⁵²), não realiza esses juízos (não

²⁴⁸ “Der Pflicht selbst, insofern sie im moralischen Selbstbewußtsein das Wesentliche oder Allgemeine desselben ist, wie es sich innerhalb seiner auf sich nur bezieht, bleibt damit nur die abstrakte Allgemeinheit, [sie] hat die *inhaltslose Identität* oder das abstrakte *Positive*, das Bestimmungslose zu ihrer Bestimmung”; G. F. W. Hegel, *Grundlinien...*, §135, p.252.

²⁴⁹ Ob. cit., §139, p.261. “Das Gute und das Böse” em G. F. W. Hegel, *Encyklopädie...*, §507 e ss, p.314 e ss.

²⁵⁰ G. F. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p.366.

²⁵¹ *Ibidem*.

²⁵² G. F. W. Hegel, *Grundlinien...*, §129, p.243.

rejeita determinações com que se depare), porque sabe que quaisquer determinações, mesmo que se excluam mutuamente, são as suas próprias determinações – de modo que terá de se definir por todas elas: terá de incorporar em si toda a particularidade.

Podemos argumentar que é precisamente isso que a consciência faz na *Bildung* da *Phänomenologie des Geistes*. Pois, embora leve a cabo os juízos de Bom e de Mau (*Gut und Schlecht*), qualifica cada particularidade ou determinação com que se depara quer como Boa, quer como Má (na *Phänomenologie des Geistes*, as determinações expressamente tratadas são apenas a Riqueza e o Poder)²⁵³. No entanto, a consciência apenas consegue absorver a verdade dos juízos que realiza na *Bildung* quando se retira, na *Moralität*.

Um mundo objetivo construído pelos juízos de Bom e de Mau (mais concretamente, um mundo construído pela obediência e pela revolta) não é um mundo objetivo que esteja à altura do Espírito, mesmo que contribua para o seu desenvolvimento (isto é, mesmo que seja ele próprio um movimento espiritual). Todos os juízos que a consciência faz na *Bildung* deixam-na num estado de tal confusão que não é capaz de saber, no fundo, o que ela mesma é (não consegue encontrar a estabilidade no meio da fragmentação²⁵⁴). O contributo relevantíssimo da *Moralität* é o de levar a consciência a alcançar essa estabilidade e a compreender que as particularidades das determinações com que se confronta na *Bildung* (e com as quais naturalmente se identifica) não a obrigam a particularizar-se de uma forma que exclua inevitavelmente a universalidade.

Só ao adquirir a certeza de si é que a consciência se torna apta para repensar todo o mundo da alienação, tarefa que se encontra feita nas *Grundlinien*²⁵⁵. A *Sittlichkeit* das *Grundlinien* é a esfera em que a consciência vai, à luz do que aprende enquanto *Gewissen*, organizando os conteúdos com que

²⁵³ Que, na *Phänomenologie des Geistes*, é precisamente através dos juízos de Bom e de Mau, e da consciência nobre e ignóbil (acima de tudo através da inversão das qualificações dos mesmos poderes – Riqueza e Poder Estatal) que se procura alcançar uma verdadeira objetividade (que se procura que a consciência se identifique com um outro diferente dela, um outro que ela mesma coloca diante de si – no fundo, que se procura que a consciência abandone a imediatidade ou particularidade para abraçar a mediatidade ou universalidade), vê-se na seguinte passagem: “Der wahre Geist aber ist eben diese Einheit der absolut Getrennten, und zwar kommt er eben durch die *freie Wirklichkeit* dieser *selbstlosen* Extreme selbst als ihre Mitte zur Existenz”; G. F. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p.386.

²⁵⁴ No sentido de o Estado precisar de estabilidade para manter as suas determinações em existência, veja-se as seguintes palavras: “der Staat hingegen verwirklicht sich und gibt seinen Bestimmungen festes Dasein”; G. F. W. Hegel, *Grundlinien...*, §270 *Zusatz*, p.430.

²⁵⁵ É, no fundo, este efeito da *Moralität* que Hegel descreve na seguinte passagem das *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (em que discute o contributo do período do Iluminismo e da Revolução para a História Universal): “man hat Recht und Sittlichkeit als auf dem präsenten Boden des Willens des Menschen gegründet betrachtet”; G. F. W. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, pp.528 – 529.

se deparou inesperadamente, mas de uma forma que todos eles possam coabitar no mesmo espaço (espaço que é ela própria).

É através desta global absorção de conteúdo que a consciência compreende não ter de perder nada para ganhar alguma coisa, porque a exclusão que os conteúdos operam uns em relação aos outros não a atingem – e ela pode manter-se no centro dessa mesma exclusão (aliás, pode crescer, alimentar-se dessa guerra de conteúdos). É assim que nasce uma verdadeira objetividade. É a partir de imediatidade da identificação da consciência com as determinações naturais que o Bem nasce²⁵⁶.

Ora, tendo em conta que a consciência apenas pode ser má se permanecer na imediatidade (se não utilizar as determinações com que se identifica imediatamente para dar o salto para a universalidade), as instituições da *Sittlichkeit* não poderão ser produto da sua falta ao Bem (i.e., da sua maldade), pois, caso contrário, não surgiriam como determinações objetivas²⁵⁷.

Na medida em que as instituições da *Sittlichkeit* são produto da objetivação das determinações, a possibilidade sempre aberta do Mal tem de ser vista não como uma possibilidade que se encontra espelhada, enquanto efetiva, nas instituições em questão, mas como uma possibilidade que incide apenas na *Moralität*, no momento da objetivação das determinações.

Apenas podemos ver a possibilidade do Mal na *Sittlichkeit* das *Grundlinien*, se considerarmos que essas instituições podem sempre ser uma mera possibilidade (caso esse em que o Mal em si será efetivo). É, na verdade, esta a hipótese correta, porque a forma como as instituições da *Sittlichkeit* se encontram apresentadas nas *Grundlinien* faz delas um desenvolvimento da objetivação das determinações (uma etapa do desenvolvimento do Espírito posterior ao surgimento do Bem – e, portanto, dependente dele – mas não necessário).

Isto implica tomar o momento da objetivação como um momento (possivelmente histórico) em que o Espírito envereda pela objetivação através das instituições do Estado moderno. Mas pode não estar em causa a tomada de um caminho que não pode ser invertido; mesmo que a objetivação tenha sido feita e a *Sittlichkeit* tenha surgido, isso não implica que o Espírito não possa operar uma série de novas transições que resultem num passo atrás em direção à imediatidade (na vitória do Mal sobre o Bem)²⁵⁸.

²⁵⁶ Por isso se pode dizer que o homem é bom e mau por natureza; mau se permanecer na imediatidade fornecida pela ligação a essas determinações, bom se utilizar essa imediatidade apenas como preparação para a objetividade.

²⁵⁷ No §142 diz-se expressamente que essas instituições são o Bem realizado, o Bem vivo: “Die Sittlichkeit ist (...) das lebendige Gute”; G. F. W. Hegel, *Grundlinien...*, §142, p.292.

²⁵⁸ A colocação da particularidade acima da universalidade é, na verdade, um acontecimento recorrente; será neste sentido, portanto, que Hegel refere a possibilidade do Mal no §139: “an und für sich Allgemeine, als die Willkür; die eigene Besonderheit über das Allgemeine zum Prinzip zu machen und sie durch Handeln zu realisieren”; ob. cit.,

Como alternativa, poderíamos considerar que, ao referir a possibilidade de tomar como determinantes, nos desejos e inclinações da vontade natural, o carácter contingente das determinações (“*diese Bestimmung von Zufälligkeit, die sie als natürliche haben*”²⁵⁹), tal como “a forma da particularidade em si” (“*die Form, (...) [der] Besonderheit, selbst*”)²⁶⁰, Hegel estaria a sustentar que a particularidade ou o Mal advêm de a consciência tomar para si como objeto a Natureza e não o Bem (enquanto bem-estar ou felicidade de todos). Mas em que medida seria a Natureza e o assentimento a ela (a identificação que a consciência operaria com ela) diferente do Bem, para poder ser encarada como o Mal?

Ora, como já dissemos anteriormente, essa diferenciação tem de residir precisamente na identificação que a consciência opera com a Natureza e naquela que opera com as instituições da *Sittlichkeit* (e já com o bem-estar dos outros). A primeira identificação, marcada pela separação, não é a identificação com algo verdadeiramente diferente da consciência; enquanto a segunda identificação já implica maior diferenciação, no sentido em que o objeto é agora verdadeiramente distinto da consciência. A primeira será, então, uma identificação mais imediata do que a segunda – que será, portanto, mais mediata: a Natureza é o objeto tido como menos independente e o Bem o objeto tido como mais independente. Esta hipótese é, portanto, a mesma que a anterior.

Se a nossa análise estiver correta, não haverá, portanto, na *Phänomenologie des Geistes*, uma maior objetividade do que nas *Grundlinien* (se entendermos por “maior objetividade” um estado da relação entre consciência e objeto caracterizado por uma maior independência deste último). A diferença consistirá em que, na *Bildung* da *Phänomenologie des Geistes*, o objeto é sempre mais reduzido (tem uma menor amplitude) do que nas *Grundlinien*.

Visto que, ao assentir ao Poder Estatal, a consciência é levada a recusar a Riqueza e, ao assentir à Riqueza, é levada a recusar o Poder Estatal, este jogo de assentimentos e recusas faz que a consciência tenha sempre diante de si apenas uma faceta do objeto (que não impedirá que o objeto se revele independente, mas sempre restringe a dimensão que ele poderia ter – pois é apenas uma faceta).

3.3. O verdadeiro estatuto do mundo da objetividade na *Phänomenologie des Geistes*

3.3.1. Posição do problema

Até agora temos sempre visto a *Moralität* como a esfera do retorno do Espírito a si. Esta perspetiva

§139, p.261.

²⁵⁹ Ob. cit., §139, p.261.

²⁶⁰ *Ibidem*.

adequa-se ao lugar sistemático dessa esfera na *Phänomenologie des Geistes*. Mas o mesmo já não se pode dizer a respeito das *Grundlinien*. Será, portanto, pertinente salientar que, na verdade, nem mesmo na *Phänomenologie des Geistes* a *Moralität* recebe a qualificação expressa de esfera do retorno do Espírito a si; ela é antes qualificada como Espírito certo de si mesmo.

Quer tenha havido uma alienação prévia à *Moralität*, quer não tenha, é nesta esfera que a consciência encontra a sua estabilidade, que está completamente recolhida em si. Isso não significa, no entanto, que não possa fornecer ao Espírito diferentes desenvolvimentos, consoante sirva para demonstrar o alcance da estabilidade, por parte da consciência, ou para lhe fornecer essa estabilidade, preparando-a para o confronto com o objeto. Quer num quer no outro papel, será a esfera da certeza de si, embora só seja a esfera do retorno do Espírito a si no primeiro caso.

Feita esta observação, propomos que nos debrucemos mais uma vez sobre o movimento espiritual da *Bildung* da *Phänomenologie des Geistes*. É que há um ponto no final desse movimento que importa ser destacado.

Este mundo da *Bildung* configura uma objetividade imperfeita. Assumindo-se como Poder, a consciência depara-se com a Riqueza e vê-se obrigada a recusar o Poder para se assumir na nova forma – ficando assim novamente perante algo que a contraria e que não retém para si (neste caso, o Poder).

A perpetuação destes movimentos revela que a consciência não estava inteiramente preparada para entrar em estado de alienação. Por um lado, estava parcialmente preparada, pois acaba por ter diante de si quer o objeto como Poder, quer o objeto como Riqueza; por outro lado, estava parcialmente impreparada para ter diante de si esses poderes, pois apenas os consegue ver como seus (unindo-se a eles e definindo-se por essa identificação ou união) de forma imediata (a qualificação de algum deles como Bom implica vê-lo somente como o que concorda consigo, como aquilo em que a consciência se encontra completamente espelhada).

Esta incapacidade para se ver naquilo que é diferente de si (incapacidade que se reflete claramente na forma de ajuizar, e que só seria alterada se a qualificação como Bom fosse o mesmo que a qualificação como Mau – caso em que a consciência cumularia a diferença em relação a si com a conformidade ou identificação consigo), contamina a objetividade da *Bildung*; esta é uma objetividade em que se demonstra como a possibilidade do Mal, referida nas *Grundlinien*, pode ir-se efetivando e surtir o seu efeito.

A incapacidade da consciência para se identificar com o que é diferente de si (para qualificar o mesmo poder simultaneamente como Bom e Mau e manter esses dois juízos, mesmo que em tensão mútua) leva-a a não conseguir ver o objeto como em si mesmo contraditório e, por conseguinte, a não poder

receber em si essa mesma contraditoriedade ou multiplicidade de facetas²⁶¹.

Neste sentido, o objeto com que a consciência se depara na *Bildung* é apenas parcial ou imperfeitamente independente, porque essa independência apenas surge como separada, não como uma independência que permite a união entre consciência e objeto.

Por um lado, considerar que é apenas com a qualificação como Mau que o objeto se revela independente tornará essa independência apenas a separação em relação à consciência (ele será, se quisermos entendê-lo assim, algo independente da consciência, mas não o seu objeto, não podendo ser absorvido pela consciência).

Por outro lado, se se tiver em conta que a qualificação como Mau apenas expulsa da consciência o que é alvo dessa qualificação (e que é apenas a qualificação como Bom que faz a consciência estar perante algo como seu objeto, assimilando-o para si), compreender-se-á o objeto como o que não é separado da consciência, mas que só é tomado por ela como sendo conforme consigo (o que é exclusivamente conforme, aquilo com que se dá uma identificação imediata).

Quer assumamos como correta a primeira quer a segunda hipótese, a conclusão será sempre a mesma: os juízos de Bom e de Mau não permitem à consciência identificar-se com o seu objeto (com algo no qual não se revê imediatamente), pois a qualificação como Bom anula a anterior qualificação como Mau, substituindo a separação em relação ao objeto, que lhe conferia a dimensão da independência, pela identificação com ele, que é, por isso, uma identificação imediata, em que a concordância é exclusiva²⁶².

Entram em confronto agora duas hipóteses: a) a de que já na *Bildung* da *Phänomenologie des Geistes*

²⁶¹ Tanto assim é que a conclusão da *Bildung* é uma confusão total, qualificada como “*Verwirrung des Ganzen*” (“das Hohngelächter über das Dasein sowie über die Verwirrung des Ganzen und über sich selbst”; G. F. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p.389) e “*die Verrücktheit des Musikers*” (G. F. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p.387), devendo entender-se por tal a incapacidade para comportar toda a multiplicidade de facetas do objeto e, portanto, para se ver a si mesma como essa multiplicidade.

²⁶² Podemos ver a falta de coordenação entre os dois juízos de Bom e de Mau, entre a consciência nobre e a ignóbil, como a atitude que predomina ao longo de toda a *Bildung*, na seguinte passagem: “Das ehrliche Bewußtsein nimmt jedes Moment als eine bleibende Wesenheit und ist die ungebildete Gedankenlosigkeit, nicht zu wissen, daß es ebenso das Verkehrte tut. Das zerrissene Bewußtsein aber ist das Bewußtsein der Verkehrung, und zwar der absoluten Verkehrung”; ob. cit., p.386. Citando Diderot, Hegel refere precisamente a incapacidade da consciência nobre (aquela que qualifica o objeto apenas como Bom) para se elevar à altura do Espírito: “Dem ruhigen Bewußtsein, das ehrlicherweise die Melodie des Guten und Wahren in die Gleichheit der Töne, d. h. in eine Note setzt, erscheint diese Rede als eine Faselei von Weisheit und Tollheit (...). Es wird es nicht versagen können, in alle diese Töne einzugehen und die ganze Skala der Gefühle von der tiefsten Verachtung und Verwerfung bis zur höchsten Bewunderung und Rührung auf und nieder zu laufen (...)”; ob. cit., p.387.

estejamos perante uma verdadeira objetividade (uma objetividade verdadeiramente espiritual) e b) a de que essa verdadeira objetividade só seja alcançada nas *Grundlinien*.

A decisão sobre qual delas é correta permitirá também decidir sobre a verdadeira intenção de Hegel ao escrever as *Grundlinien*: se está em causa somente a exposição de um certo desenvolvimento do Espírito que a História traria na Modernidade (e, portanto, atualizar o desenvolvimento do Espírito exposto na *Phänomenologie des Geistes*, que consiste essencialmente numa leitura dos acontecimentos políticos do Terror que se lhe seguiu); ou se o que está em causa é antes, em contraposição à *Phänomenologie des Geistes*, dar conta daquele que é o verdadeiro mundo da objetividade ou alienação do Espírito, relegando a *Bildung* da *Phänomenologie des Geistes* para a categoria de movimento espiritual que, embora importante, terá servido apenas para preparar a conquista, por parte do Espírito, do seu verdadeiro mundo da objetividade (esse valor instrumental da *Bildung* da *Phänomenologie des Geistes* consistiria essencialmente em ter precipitado o surgimento da *Moralität* que, por sua vez, viria a dar lugar ao verdadeiro mundo da objetividade).

3.3.2. A relação entre o *Geist der Bildung* e as outras disposições da consciência no mundo da *Bildung*

A questão a que fomos conduzidos acima pode ser apresentada da seguinte forma: há uma, e apenas uma, organização social / política que seja verdadeiramente espiritual ou, no fundo, qualquer que seja essa organização, desde que tenha lugar na História, não poderá ser qualificada nem como mais nem como menos espiritual, por refletir sempre a natureza do Espírito?

Uma resposta a esta pergunta terá de se basear na análise de duas passagens que vêm na sequência da classificação da linguagem da consciência ignóbil (a linguagem da separação, que qualifica o objeto como Mau) como a verdadeira linguagem do Espírito da *Bildung*²⁶³. Lemos nessas passagens o seguinte:

“Das zerrissene Bewußtsein aber ist das Bewußtsein der Verkehrung, und zwar der absoluten Verkehrung; der Begriff ist das Herrschende in ihm, der die Gedanken zusammenbringt, welche der Ehrlichkeit weit auseinanderliegen, und dessen Sprache daher geistreich ist”²⁶⁴;

“Betrachten wir der Rede dieser sich selbst klaren Verwirrung gegenüber die Rede jenes *einfachen Bewußtseins* des Wahren und Guten, so kann sie gegen die offene und ihrer bewußte

²⁶³ “Die Sprache der Zerrissenheit aber ist die vollkommene Sprache und der wahre existierende Geist dieser ganzen Welt der Bildung”; ob. cit., p.384.

²⁶⁴ Ob. cit., p.386.

Beredsamkeit des Geistes der Bildung nur einsilbig sein; denn es kann diesem nichts sagen, was er nicht selbst weiß und sagt”²⁶⁵.

Se interpretarmos o *zerrissenes Bewusstsein* como sendo o *niederträchtiges Bewußtsein*²⁶⁶ (que qualifica o objeto como Mau), seremos levados a identificar esta consciência com o *Geist der Bildung*, que compreende que o seu objeto, mesmo sendo independente, é também o seu objeto e, portanto, se identifica com ele e supera a separação.

Se assim for, já na *Bildung* da *Phänomenologie des Geistes* teríamos uma verdadeira objetividade – isto é, já na *Phänomenologie des Geistes* o Espírito abandonaria a imediatidade, e a objetividade ou alienação conseguida seria uma objetividade ou alienação verdadeiramente espiritual. Contudo, antes dessas passagens, há também que prestar atenção às seguintes:

“Was in dieser Welt erfahren wird, ist, daß weder die *wirklichen Wesen* der Macht und des Reichtums noch ihre bestimmten *Begriffe*, Gut und Schlecht, oder das Bewußtsein des Guten und Schlechten, das edelmütige und niederträchtige, Wahrheit haben”²⁶⁷;

“Das Bewußtsein eines jeden dieser Momente, als das edle und niederträchtige Bewußtsein beurteilt, sind in ihrer Wahrheit vielmehr ebensosehr das Verkehrte dessen, was diese Bestimmungen sein sollen”²⁶⁸.

Estas passagens, situadas sistematicamente antes das que apresentámos acima, apontam no sentido de o “*Geist der Bildung*” não ser o “*niederträchtiges Bewußtsein*”²⁶⁹, mas uma consciência que sabe que é tanto nobre como ignóbil (uma qualificação superior, que se coloca acima das qualificações de Bom e de Mau e que os integra em si).

Primeiro que tudo, temos de situar a primeira passagem que indicámos (a passagem que indica a linguagem da perversão como o verdadeiro Espírito do mundo da *Bildung*), no seguimento do desaparecimento ou sacrifício da Riqueza como resultado do seu aproveitamento. Ora, aqui já tinha ocorrido a qualificação do Poder Estatal como Mau, tal como a qualificação da Riqueza como Boa – e não é nenhuma destas qualificações que pode estar a ser referida como linguagem da perversão.

²⁶⁵ Ob. cit., p.387.

²⁶⁶ Ob. cit., p.385.

²⁶⁷ *Ibidem*.

²⁶⁸ Ob. cit., p.386.

²⁶⁹ Ob. cit., p.385.

A “*Sprache der Schmeichelei*”, referida em relação à Riqueza, à semelhança da linguagem da lisonja do Poder Estatal, consiste no posicionamento da consciência perante o seu objeto como se este concordasse consigo absolutamente (é a qualificação como Bom)²⁷⁰. Assim, a linguagem da perversão é, na verdade, aquilo que a linguagem da lisonja revela ser ao qualificar como concordante algo que desaparece, que não tem a estabilidade que esse juízo indica.

Quando Hegel diz que a linguagem da consciência invertida é a perfeita linguagem do mundo da *Bildung*, o que está a dizer é que, apesar de a consciência se posicionar perante cada uma das facetas do objeto, mediante os juízos de Bom e de Mau, o conjunto desses juízos, esgotando toda a linguagem que ela utiliza, forma a linguagem (e, portanto, o Espírito) do mundo da *Bildung*.

Sendo a linguagem da lisonja o Espírito parcial (refletindo ela a atividade ainda sectária da consciência), a linguagem global da *Bildung*, que é levada constantemente a fazer juízos contraditórios e que nunca acerta diretamente na qualificação que faz (a qualificação do objeto como Bom causa a sua separação e a qualificação do objeto como Mau causa a sua união), é que é o Espírito completo (revela a atitude educada ou plenamente abrangente da consciência)²⁷¹.

Mesmo que os juízos de Bom e de Mau operem isoladamente, a consciência acaba por conseguir conjugá-los; por fim, a consciência deixa de partir de um juízo de Mau para um juízo de Bom, e assume a linguagem da perversão. Depois do sacrifício da Riqueza, a consciência não realiza um novo juízo do Poder Estatal (ou de qualquer outro poder) como Bom, mas permanece no juízo da Riqueza como Boa, mesmo depois de ela ser sacrificada – e assim sobre põe ou coordena a separação do objeto em relação a si com a ligação entre ele e ela mesma.

Assim, já conseguimos ler corretamente as passagens mencionadas acima, segundo as quais nem a consciência nobre nem a ignóbil possuem a verdade, mas apenas (acrescentamos nós agora) a união ou sobreposição das duas. Agora compreendemos que não podemos tomar a referência à “consciência honesta” (“*das ehrliche Bewußtsein*”) ou à “consciência tranquila” (“*[das] ruhige Bewußtsein*”²⁷²)

²⁷⁰ Por isso é que, de seguida, se diz que esta linguagem da perversão é o Espírito ainda parcial e que enquanto utilizar esta linguagem, não poderá operar uma união com o objeto independente: “die Sprache der Schmeichelei aber ist, wie vorhin schon erinnert, der noch einseitige Geist”; ob. cit., p.384, “der Gegenstand ist ihm noch das *Ansich* im Gegensatze gegen das Selbst, oder der *Gegenstand* ist ihm nicht zugleich sein eigenes *Selbst* als solches”; ob. cit., p.384.

²⁷¹ A confirmar esta interpretação vem a passagem imediatamente seguinte àquela que acabámos de examinar com maior atenção: “dies Selbstbewußtsein, dem die seine Verworfenheit verwerfende Empörung zukommt, ist unmittelbar die absolute Sichselbstgleichheit in der absoluten Zerrissenheit, die reine Vermittlung des reinen Selbstbewußtseins mit sich selbst. Es ist die Gleichheit des identischen Urteils, worin eine und dieselbe Persönlichkeit sowohl Subjekt als Prädikat ist”; ob. cit., pp.384 – 385.

²⁷² Ob. cit., p.387.

como sendo uma referência à consciência nobre, pois era esse erro de interpretação que nos impedia de compreender o que está em causa no *Geist der Bildung*, que assume uma linguagem inteligente. A consciência honesta é a configuração da consciência que opera os juízos de Bom e de Mau e se foca em cada faceta do objeto com que se depara como sendo exclusiva ou absoluta. O *Geist der Bildung*, pelo contrário, utiliza também os juízos de Bom e de Mau, mas apenas como instrumento para aceder à objetividade, que é necessariamente multifacetada. Não se deixando iludir pela aparente essencialidade com que cada momento da objetividade se apresenta diante de si, a consciência que está à altura do Espírito da *Bildung* da *Phänomenologie des Geistes* compreende que todos esses momentos partilham o mesmo espaço; no fundo, compreende que cada poder (Riqueza e Poder Estatal) é tanto Bom como Mau e que, portanto, o objeto tanto é independente como é ela mesma²⁷³. Para além disso, percebemos também porque, no final da p.387 e início da p.388, Hegel diz que o *Geist der Bildung* não pode aprender nada de novo com o *einfaches Bewusstsein*, que permanece nos juízos de Bom e de Mau. Não pode aprender nada de novo com a disposição da simplicidade, porque ele mesmo opera esses juízos e vai além deles, misturando-os e não permanecendo na direção única para que cada um deles aponta; ele compreende-se e encontra-se a si mesmo, aprende a estar confortável na inversão dos juízos²⁷⁴.

3.3.3. A compreensão da atividade destrutiva do final do mundo da *Bildung*

Uma das afirmações possivelmente mais importantes do final do capítulo da *Bildung* da *Phänomenologie des Geistes* é a de que, no mundo da *Bildung*, o objeto ainda é apenas um outro para a consciência; ainda não se operou uma identificação com o objeto – e é precisamente essa falha de identificação que dá existência ao objeto e que concede à *Bildung* o estatuto de verdadeiro mundo de alienação.

Na sequência desta afirmação, é também dito, como realçámos acima, que a linguagem da perversão

²⁷³ É relativamente a esta consciência inteligente que Hegel refere que ela alcança a reconciliação do Espírito consigo mesmo: “jene werden an ihrer Offenheit selbst einen versöhnenden, an ihrer erschütternden Tiefe den allgewaltigen Zug haben, der den Geist sich selbst gibt”; ob. cit., p.387. Pode, no entanto, ser relevante a construção frásica no futuro, pois pode indicar que essa reconciliação, sendo agora iniciada com a separação do objeto (uma conciliação entre essa separação e a sua união com a consciência), só na *Moralität* ficará completa e será uma verdadeira reconciliação do Espírito consigo mesmo.

²⁷⁴ “[Der Wert des Gute und des Edle] nicht darum verliere, weil es an das Schlechte geknüpft oder mit ihm gemischt sei; denn dies sei seine *Bedingung* und *Notwendigkeit*”; ob. cit., p.388.

é a linguagem por excelência do mundo da *Bildung*²⁷⁵ e que, portanto, a inversão entre o Poder Estatal e a Riqueza (e entre a qualificação de cada um deles quer como Bom, quer como Mau) marca todo este mundo, não conhecendo nele uma solução.

À primeira vista, a ligação entre as duas mensagens pode não ser evidente. Quer ao unir-se com o Poder Estatal, quer ao unir-se com a Riqueza, a consciência não consegue extinguir a diferença entre ela mesma e o objeto. Ela não consegue ultrapassar o facto de ter diante de si um objeto que é diferente de si. Porque, ao unir-se ao Poder, passa a ter diante de si a Riqueza e, ao unir-se à Riqueza, passa a ter diante de si o Poder, o estado de alienação não chega a ser ultrapassado na dialética entre Poder e Riqueza.

Mais uma vez, esta inversão (ou perversão) está diretamente relacionada com o facto de a consciência utilizar uma linguagem que qualifica o Poder e a Riqueza como Bom e Mau. Pois é essa linguagem que faz que a consciência deixe sempre de fora uma parte do objeto quando procura identificar-se com ele. Ao não conseguir qualificar todo o objeto como Bom num só movimento, permite que ele resista sempre a essa qualificação e permaneça, apesar dos seus esforços, como algo diferente de si, com o qual é obrigada a permanecer em confronto.

Mas o que Hegel refere no final da primeira secção da *Bildung* é que é possível a consciência alcançar uma maior compreensão sobre os seus próprios juízos de Bom e de Mau; como a consciência inverte esses juízos (e qualifica tanto o Poder quanto a Riqueza como simultaneamente Bom e Mau), poderia operar (ou começa a operar) uma identificação completa com o objeto (poderia tomá-lo por inteiro para si e unir-se com ele).

Ou seja, a consciência poderia ascender acima da nobreza e da rebeldia (poderia ultrapassar a atitude parcial de se unir ou só ao Poder ou só à Riqueza). Tal ascensão consiste no seguinte: precisamente através a) da união com o Poder e da rejeição da Riqueza, mas também b) da união com a Riqueza e da rejeição do Poder, abandonar a exclusividade tanto de uma como de outra dessas uniões (por outras palavras, manter a união com uma aquando do estabelecimento da outra²⁷⁶).

O Espírito tem, portanto, de ultrapassar aquela extrema honestidade (própria de “*das ehrliche Bewußtsein*”) que o impede de compreender que é pervertido no seu âmago. Há que ultrapassar a ilusão de ser algo bem definido. Pois só assim se poderá compreender todos os momentos em conjunto; só assim se poderá operar a identificação com um objeto que contenha em si múltiplas facetas em tensão, que se excluam mutuamente. Essa identificação é a auto-compreensão do Espírito como a

²⁷⁵ Ob. cit., p.385.

²⁷⁶ É isso que transparece das seguintes palavras: “*der wahre Geist aber ist eben diese Einheit der absolut Getrennten, und zwar kommt er eben durch die freie Wirklichkeit dieser selbstlosen Extreme selbst als ihre Mitte zur Existenz*”; ob. cit., p.386.

unidade que engloba em si toda essa multiplicidade em tensão.

Mas se algo é evidente é que essa extrema honestidade implica utilizar os conhecimentos (que são autoconhecimentos) que a consciência adquire através dos juízos de Bom e de Mau para ultrapassar esses mesmos juízos. Isto é, a consciência tem, definitivamente, de abandonar o seu ponto de vista parcial (a linguagem do Bom e do Mau), para se poder identificar com o objeto em toda a sua dimensão; tem de assumir uma configuração diferente, mais refinada, do que aquela que a caracteriza na *Bildung* (a isso corresponderá o “*höheres Bewußtsein*”²⁷⁷).

Assim, o que a consciência pode fazer na *Bildung* é iniciar a entrada nessa nova configuração que a levará, quando aprofundada, a tomar o objeto em toda a sua amplitude e a não se deixar enganar pela definição das várias facetas dele. No fundo, é ela que a levará a conseguir identificar-se completamente com o objeto²⁷⁸.

Esta universalização (esta retirada do mundo da *Bildung* e direcionamento para o Céu, para o mundo da Fé) implica, portanto, uma desconsideração da particularidade, dos poderes da Riqueza e do Poder Estatal, um abandono dessas facetas do objeto. Na *Phänomenologie des Geistes*, para o objeto ser tomado em toda a sua plenitude, tem de ser tomado como vazio, tem de ser despojado de toda a particularidade que alcança na *Bildung*.

A exigência que Hegel refere no final da p.388 da *Phänomenologie des Geistes* é uma exigência feita pelo *einfaches Bewusstsein* e que revela não poder ser dirigida ao indivíduo, mas apenas a todo o Espírito da *Bildung*. A exigência em causa (a de dissolver toda a perversão da *Bildung*) é uma exigência de estabilidade. Aqui, a consciência procura um repouso mais permanente, um repouso num objeto que não desapareça e não transite para outro (algo que, portanto, não se revele, nessa transição, uma mera faceta do objeto). Em suma, procura um objeto com o qual se possa efetivamente unir. Não está em causa uma exigência feita ao indivíduo, pois ele apenas se mantém na Riqueza e aí a identificação completa não é possível.

Na transição da *Bildung* para a Fé, a consciência procura precisamente conservar todas as particularidades ou facetas do objeto nele mesmo enquanto unitário. Unindo-se a ele enquanto centro preenchido por várias facetas, ela tenta compreender-se a si mesma enquanto tal centro. Mas, ao procurar fazer isto, a consciência anula os poderes ou determinações que preenchiam o objeto (ou deixa que elas se anulem). De modo que o objeto fica apenas um simples vazio.

Neste desaparecimento das determinações, há também a ascensão da consciência da particularidade

²⁷⁷ Ob. cit., p.389.

²⁷⁸ Como se refere em ob. cit., p.389, na primeira fase do retorno da consciência a si, esta ainda tem como objeto as massas do mundo da *Bildung* – ainda é particular. Só na segunda fase abandona essas massas, universalizando-se.

à universalidade. Este processo de destruição ou anulação dos conteúdos é precisamente aquilo que eleva a consciência à universalidade. Deste modo, Hegel terá procurado mostrar como a multiplicidade de conteúdos da *Bildung* se mantém mesmo depois de a consciência ascender à universalidade.

Na Fé, o objeto é considerado como simples e a consciência como universal. Mas isso não invalida que, na *Bildung*, ele surja nas suas particularidades e a consciência, consequentemente, como indivíduo. Os dois planos devem ser tidos como sobrepostos, embora essa sobreposição não seja tratada especificamente, pois só é tratada a dimensão da particularidade e da colisão de conteúdos, por um lado, e a dimensão da simplicidade ou universalidade, por outro lado²⁷⁹.

No entanto, este plano de integrar as determinações do objeto no próprio objeto global (de sobrepor os dois planos – o plano da aniquilação ou destruição entre os conteúdos do objeto e o plano da unidade ou simplicidade do objeto) é frustrado e só se revela como tal na *absolute Freiheit*. Ao tentar conciliar as duas dimensões, a consciência apenas consegue operar uma atividade destruidora da dimensão dos conteúdos ou facetas do objeto²⁸⁰.

Ao percorrer o caminho a partir do mundo da *Bildung* até à Fé, a consciência consegue, de facto, ver-se como uma, unindo-se ao seu objeto (tal como consegue superar a disposição sectária que a levava a encarar o objeto apenas como fragmentado, por não conseguir conciliar as múltiplas facetas que nela surgem). Mas não o consegue fazer de uma forma que conserve essas várias facetas que o objeto revelou e que, indevidamente, tendem a chamar a si todas as atenções²⁸¹. É na *absolute Freiheit* que

²⁷⁹ Que é de uma sobreposição que se trata pode ver-se na seguinte passagem: “scheint dies reine Bewußtsein nur die Welt der Wirklichkeit sich gegenüber zu haben; aber indem es die Flucht aus dieser und dadurch die *Bestimmtheit* des *Gegensatzes* ist, so hat es diese an ihm selbst”; (sublinhado acrescentado) ob. cit., pp.392 – 393.

²⁸⁰ “In dieser absoluten Freiheit sind also alle Stände, welche die geistigen Wesen sind, worin sich das Ganze gliedert, getilgt (...)”; ob. cit., p.433 e ainda: “es zu keinem positiven Werke, weder zu allgemeinen Werken der Sprache noch der Wirklichkeit, weder zu Gesetzen und allgemeinen Einrichtungen der *bewußten*, noch zu Taten und Werken der *wollenden* Freiheit kommen kann”; ob. cit., p.434, “nachdem sie mit der Vertilgung der realen Organisation fertig geworden und nun für sich besteht, ist dies ihr einziger Gegenstand – ein Gegenstand, der keinen anderen Inhalt, Besitz, Dasein und äußerliche Ausdehnung mehr hat, sondern er ist nur dies Wissen von sich als absolut reinem und freiem einzelnen Selbst. An was er erfaßt werden kann, ist allein sein *abstraktes* Dasein überhaupt”; ob. cit., p.436, e ainda: “*an sich* ist sie eben dies *abstrakte Selbstbewußtsein*, welches allen Unterschied und alles Bestehen des Unterschiedes in sich vertilgt”; ob. cit., p.437.

²⁸¹ Isto vê-se bem na seguinte passagem: “die Bildung, die es in der Wechselwirkung mit jenem Wesen erlangt, ist daher die erhabenste und letzte, seine reine einfache Wirklichkeit unmittelbar verschwinden und in das leere Nichts übergehen zu sehen. In der Welt der Bildung selbst kommt es nicht dazu, seine Negation oder Entfremdung in dieser Form der reinen Abstraktion anzuschauen (...) Alle diese Bestimmungen sind in dem Verluste, den das Selbst in der

a falta da *Moralität* se faz sentir em toda a sua força e a consciência é então levada ao desenvolvimento que faltava empreender e sem o qual não se poderia compreender inteiramente.

O facto de o governo ser visto como uma ficção demonstra claramente a incapacidade da consciência para, na *absolute Freiheit*, conciliar a particularidade com a universalidade; o objeto não pode ser encarado a não ser na sua universalidade, de modo que o governo, ao desencadear ações específicas (a partir de um ponto de vista singular) e ao tentar imprimir no objeto essas especificidades, acaba por ser visto como uma tentativa de anular a universalidade do objeto e de o tentar fazer voltar à parcialidade que assumiu no mundo da *Bildung* (a luta, na *absolute Freiheit*, é entre a universalidade e a particularidade do objeto).

3.3.4. Relação entre a destruição dos poderes da *Bildung* e o falhanço no alcance do Estado

Há uma grande diferença entre passar da abstração para a particularidade, que é o que acontece nas *Grundlinien*, e passar da particularidade para a abstração, que é o que acontece na *Phänomenologie des Geistes*. No primeiro cenário, é possível conservar a abstração à medida que se vai penetrando cada vez mais fundo no mundo da particularidade; pelo contrário, na segunda hipótese não é possível conservar a particularidade quando se opera a transição para a abstração, porque cada particularidade tem de ser eliminada na guerra com as outras, para fazer a abstração surgir.

Que assim é decorre claramente das particularidades que nos são apresentadas na *Phänomenologie des Geistes*. Essas particularidades (Poder Estatal e Riqueza) são aquelas que se encontram em oposição e se destroem mutuamente na dialética da *Bildung* (não aquelas que encontramos nas *Grundlinien* e que apenas são alcançadas depois de uma passagem pela *Moralität*).

Na primeira fase desse retorno, a consciência tem ainda perante si os conteúdos sólidos do mundo da *Bildung*, debruça-se sobre eles e é com eles que opera essa identificação (que é sempre, por isso mesmo, imperfeita). Mas, para além de fazer esse movimento (que já se encontra na *Bildung*), a consciência é também capaz de compreender que Poder e Riqueza se contrariam (é capaz de compreender que os dois poderes têm de se manter mutuamente em constante tensão e que, portanto, o objeto tem de ser mais amplo do que pensava).

Contudo, o objeto ainda não se revelou em toda a sua amplitude. Pois a consciência ainda está concentrada por inteiro na definição própria de cada poder e na oposição em que cada poder se encontra relativamente aos outros, precisamente por ser um poder bem definido que, quando revela

absoluten Freiheit erfährt, verloren; seine Negation ist der bedeutungslose Tod, der reine Schrecken des Negativen, das nichts Positives, nichts Erfüllendes in ihm hat”; ob. cit., p.439.

toda essa definição, afasta todos os outros)²⁸².

Podíamos ser tentados a ver neste retorno inicial da consciência a si o verdadeiro Estado. Pois poderia ser este o momento em que a consciência, tomando o objeto como uma multiplicidade de facetas coordenadas entre si pela oposição, operaria por completo a união com esse objeto. Consequentemente, ela compreender-se-ia a si mesma como o universal que abarca em si a definição pertencente a cada particularidade.

No entanto, imediatamente a seguir à descrição deste primeiro momento de retorno, Hegel refere um segundo momento em que os conteúdos particulares desaparecem e o objeto passa a ser visto pela consciência como unitário, embora também como vazio. Ao experienciar a impermanência quer do poder, quer da Riqueza, a consciência foca-se apenas no que há de permanente nessa impermanência (ou seja: ela mesma) e desconsidera as particularidades das facetas do objeto²⁸³.

Estas duas facetas do retorno marcam, portanto, as duas dimensões do objeto: por um lado, o seu preenchimento por várias facetas ou conteúdos positivos que se anulam entre si e, por outro lado, a sua unidade (da qual estão ausentes as particularidades das suas facetas). No frenesim da destruição em que se encontram os poderes do mundo da *Bildung*, a consciência não encontra a permanência que é necessária para conseguir identificar-se com o objeto; nesse frenesim, em que apenas uma identificação com um poder determinado é possível, a força oposta que os outros poderes desencadeiam impede a identificação com todo o objeto.

A consciência é, portanto, levada a retirar-se das determinidades e a focar-se num todo abstrato, pois só é possível uma identificação com um tal todo (onde não existem determinidades a opor-se a essa identificação, porque, de resto, a própria identificação não é operada com nenhuma determinidade). É na Fé ou pura inteligência que estas duas dimensões se conjugam e a união com o objeto simples faz-se a partir (e, portanto, com a superação) da destruição que ocorre entre as determinidades positivas do mundo da *Bildung*²⁸⁴. A Fé é o retorno à imediatidade que reinará ao longo de toda a *Moralität* e que nas *Grundlinien* é o ponto de partida para a objetividade.

²⁸² “Es ist das fürsichseiende Selbst, das alles nicht nur zu beurteilen und zu beschwatzen, sondern geistreich die festen Wesen der Wirklichkeit wie die festen Bestimmungen, die das Urteil setzt, in ihrem *Widerspruche* zu sagen weiß, und dieser Widerspruch ist ihre Wahrheit (...). Es weiß besser, was jedes ist, als es ist, es sei bestimmt, wie es wolle (...) es das Substantielle nach der Seite der *Uneinigkeit* und des *Widerstreits*, den es in sich einigt, aber nicht nach der Seite dieser Einigkeit kennt”; ob. cit., pp.389 – 390.

²⁸³ “Eben indem es sich ihrer bemächtigt, weiß es sie [Macht und Reichtum], nicht Selbstwesen zu sein, sondern vielmehr sich als ihre Macht, sie aber als eitel”, “in jener Eitelkeit wird aller Inhalt zu einem Negativen, welches nicht mehr positiv gefaßt werden kann”; ob. cit., p.390.

²⁸⁴ “Aus der wesenlosen, sich nur auflösenden Welt in sich zurückgedrängt, ist der Geist, nach der Wahrheit, in ungetrennter Einheit sowohl die *absolute Bewegung* und *Negativität* seines Erscheinens”; ob. cit., p.393.

A solução da Fé é abandonar as particularidades do mundo da *Bildung*, de modo a operar a identificação com o objeto, mesmo que esse objeto seja vazio. A união só se torna possível porque as particularidades foram diluídas (a união implica também a contraposição a um objeto simples como momento prévio)²⁸⁵. Está em causa a contraposição em que a consciência terá de estar frente a um objeto simples ou perfeito, do qual desapareceram as facetas. Tal contraposição tem como momento imediatamente posterior a união com esse objeto simples e, portanto, a compreensão que a consciência obtém de si mesma, na Fé, como simples ausência de particularidades (justamente aquela união a que anteriormente nos referimos como “diluição da estrutura da consciência de si”)²⁸⁶.

Podemos então, neste momento, concluir o raciocínio iniciado em IV.2. (em que chamámos a atenção para a diferença terminológica entre a *Phänomenologie des Geistes* e as *Grundlinien*), dizendo que, enquanto na *Phänomenologie des Geistes* o Estado que aí pode ser eventualmente encontrado é apenas um momento ou faceta do objeto (*Staatsmacht*), nas *Grundlinien* ele é analisado como o todo que contém em si vários momentos (*Staat*)²⁸⁷. Esta diferença é muito significativa. A sua implicação mais importante é a de que o elemento que, na *Phänomenologie des Geistes*, se encontra mais próximo do Estado das *Grundlinien* (o Espírito da objetividade) é a linguagem no seu todo (ou linguagem da perversão), isto é, algo que não é destacado como uma só individualidade (que não tem um momento onde revele a sua estabilidade).

²⁸⁵ Embora tanto a Fé como a certeza alcançada na *Moralität* sejam momentos de abstração de toda a particularidade, enquanto se considerar a Fé por oposição à moralidade, ter-se-á sempre de optar por uma ou por outra como fundamento do Estado constitucional. Segundo Hegel, foi precisamente isso que aconteceu no mundo católico, em que, por não se admitir uma só unidade abstrata, na qual se integraria tanto a Fé como a moralidade, a vontade individual que veio a ser estabelecida em toda a sua plenitude no período pós-Revolução Francesa passou a ser encarada como uma vontade absoluta, oposta à vontade divina. Cf. G. F. W. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, pp.526 – 527.

²⁸⁶ Que esse momento de contraposição a um objeto simples acontece como preparatório da união, vêmo-lo na seguinte passagem: “gilt ihm [das zerrissene Bewusstsein] das Wesen seines Gedankens nicht als *Wesen* nur in der Form des abstrakten Ansich, sondern in der Form eines *Gemeinwirklichen*, einer Wirklichkeit, die nur in ein anderes Element erhoben worden, ohne in diesem die Bestimmtheit einer nicht gedachten Wirklichkeit verloren zu haben”; G. F. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p.391. E ainda: “Jenes ist die *reine Einsicht*, als der sich im Selbstbewußtsein zusammenfassende geistige *Prozeß*, welcher das Bewußtsein des Positiven, die Form der Gegenständlichkeit oder des Vorstellens sich gegenüber hat und sich dagegen richtet”; G. F. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, pp.393 – 394.

²⁸⁷ Como outro elemento importante, observe-se que nas *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Hegel não diz exatamente que a Revolução Francesa tenha aberto caminho para a fundação do Estado, mas sim que a sua função foi essencialmente a de permitir o remodelamento do Estado (“die Umbildung des Staates aus dem Begriffe des Rechts”). Cf. G. F. W. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, p.531

4. A procura pelos poderes da objetividade nas *Grundlinien*

4.1. A hipótese da Família como poder da objetividade

Contrariamente ao que acontece na *Phänomenologie des Geistes*, nas *Grundlinien* já não é mantida a dialética entre Poder e Riqueza. No entanto, a Família pode assumir-se como uma das facetas do objeto, a par com a *bürgerliche Gesellschaft*²⁸⁸. O facto de só a *bürgerliche Gesellschaft* marcar o momento da diferença entre consciência e objeto (e, portanto, o momento do surgimento do objeto como completamente independente) não é entrave a ver a Família como estando a concorrer com a *bürgerliche Gesellschaft* pelo domínio do objeto. Pois também na *Phänomenologie des Geistes* é a Riqueza o momento de máxima diferenciação, algo que se vê pelo assumir-se da consciência como individual.

A consciência ainda não é individual (ou completamente individual) nem na Família das *Grundlinien* nem no Poder Estatal da *Phänomenologie des Geistes*, porque em nenhum destes momentos o objeto surge como completamente independente. O ponto máximo de independência é aquele em que objeto e consciência se encontram num estado de maior separação – e em que, portanto, a identificação entre os dois tem de ser mais mediata (sendo o resultado dessa identificação precisamente a consciência na sua configuração individual). Devemos encarar esta configuração como individual devido à separação entre objeto e consciência. Pois, embora a identificação com o objeto completamente independente surja logo na *bürgerliche Gesellschaft*, ela não é executada completamente (com sucesso), tal como não é executada completamente na Riqueza da *Phänomenologie des Geistes*.

Contudo, a consciência individual na *Phänomenologie des Geistes* é fruto da identificação com uma faceta do objeto. Isso deixa dúvidas quanto ao verdadeiro estatuto da *bürgerliche Gesellschaft* nas *Grundlinien*. Será ela um momento da independência do objeto ou o único momento dessa independência? À primeira vista, diríamos que é um dos momentos dessa independência, a par com a Família, que é um momento objetivo (uma instituição da *Sittlichkeit*, que corresponde ao Poder Estatal da *Phänomenologie des Geistes*).

²⁸⁸ Que, no fundo, tudo está dependente da forma como estes poderes se articulam, é o que fica claro na seguinte passagem: “die nächsten Kategorien des Begriffs [sind] [die] *Allgemeinheit* und [die] *Einzelheit* und deren Verhältnis [ist] [die] *Subsumtion* der Einzelheit unter die *Allgemeinheit*”; G. F. W. Hegel, *Encyklopädie...*, §541, p.337. Veja-se ainda a seguinte passagem, em que se deixa claro que a união ou coordenação de particular e universal é essencial para a alienação: “Wirklichkeit ist immer Einheit der *Allgemeinheit* und *Besonderheit*”; G. F. W. Hegel, *Grundlinien...*, §270, Zusatz, p.428.

A identificação, na *bürgerliche Gesellschaft* – tal como a identificação na Riqueza na *Phänomenologie des Geistes*²⁸⁹ – leva a consciência a deixar de fora o outro momento da independência do objeto. E seria por isso – por não se identificar com todo o objeto, por não acolher o objeto em todas as suas facetas – que essa identificação não é perfeita, mas sim fracassada. Neste sentido, como podemos sustentar que na Riqueza da *Phänomenologie des Geistes*, tal como na *bürgerliche Gesellschaft* das *Grundlinien*, há uma maior independência do objeto do que no Poder Estatal e na Família, respetivamente? Porque é a individualidade sinónimo (ou a marca) de uma maior independência do objeto? Em que medida podemos fazer a distinção entre, por um lado, membro familiar ou súbdito, e, por outro lado, indivíduo?

Essa diferença não pode ser explicada apenas pelo facto de a identificação com uma faceta do objeto deixar de fora outra faceta. Pois assim não poderíamos distinguir entre membro familiar ou súbdito, por um lado, e indivíduo, por outro lado. A faceta da Riqueza e da *bürgerliche Gesellschaft* tem de ser responsável por uma maior separação em relação à consciência; ela tem de comportar o maior grau de independência do objeto (tem de ser a dimensão que expressa essa independência em maior grau, pelo menos em maior grau relativamente à Família e ao Poder Estatal).

A identificação da consciência com o objeto enquanto *bürgerliche Gesellschaft* ou Riqueza é mais difícil, porque mais mediata, do que a sua identificação com o objeto enquanto Família ou Poder Estatal, porque menos mediata. Em nenhuma destas etapas o objeto se apresenta por inteiro, completo. Mas na Riqueza ou *bürgerliche Gesellschaft* apresenta-se mais como ele mesmo é.

Que o estado de maior alienação ou diferenciação ocorra na *bürgerliche Gesellschaft* ou na Riqueza significa que é neste momento que o objeto se revela o mais separado possível da consciência (é aqui que ele marca a sua presença com maior vigor ou afirmação). Mas não significa que seja aqui (ou que haja sequer algum momento em) que ele se apresente ou afirme em toda a sua amplitude. Pois nessa mesma extensão ou amplitude está incluída a dimensão oposta da separação.

Em primeiro lugar, na Família ou no Poder Estatal não está presente a dimensão da maior separação (que está presente na Riqueza ou na *bürgerliche Gesellschaft*). Em segundo lugar, é a dimensão trazida pela Família ou Poder Estatal (necessariamente de menor separação ou independência do objeto) que falta na Riqueza e na *bürgerliche Gesellschaft* para que o objeto se apresente em toda a sua amplitude. Assim, temos de concluir que o objeto inclui em si tanto a dimensão da maior independência como a da menor independência – e que só com essas duas dimensões sobrepostas (mutuamente conservadas e complementando-se uma à outra) ele surgirá em toda a sua amplitude. A

²⁸⁹ Para uma tentativa de estabelecer uma correspondência entre, por um lado, a Riqueza da *Phänomenologie des Geistes* e a *bürgerliche Gesellschaft* das *Grundlinien*, e, por outro lado, o Poder Estatal da primeira obra e o Estado da segunda, veja-se J. Hyppolite, *Genesis and....*, p.395.

consciência não será nem indivíduo nem membro familiar ou súbdito, mas terá uma nova configuração, equivalente à superação dessas duas.

Outra hipótese é que a dialética das *Grundlinien* correspondente à dialética entre Poder Estatal e Riqueza da *Bildung* da *Phänomenologie des Geistes* se desenrole na própria *bürgerliche Gesellschaft* – não incluindo, portanto, a Família, que continuaria a pertencer a uma esfera em que o objeto ainda se encontraria numa fase muito inicial de independentização.

O interesse privado mostra que, na *bürgerliche Gesellschaft*, a ligação entre consciência e objeto se dá, na verdade, apenas com uma faceta do objeto (a Riqueza ou bens que poderão satisfazer uma porção reduzida de todas as necessidades que marcam presença no sistema de necessidades, e que, por isso mesmo, serão também uma pequena porção da totalidade dos bens ou Riqueza que estão envolvidos nesse sistema). A união com esta porção de Riqueza fará da consciência um indivíduo (não apenas consciência individual, mas um indivíduo no pleno sentido do termo, com necessidades e desejos que correspondem a uma parcela das necessidades e desejos universais).

4.2. A linguagem como um dos meios da formação (*Bildung*)

Se encararmos a Família como o outro poder da objetividade nas *Grundlinien*, a par da *bürgerliche Gesellschaft*, então, tendo em conta que a linguagem só surge na *bürgerliche Gesellschaft*²⁹⁰, teremos, de facto, de ver a ação moral como o meio que vem substituir a linguagem da *Phänomenologie des Geistes*.

Se, por outro lado, considerarmos que a Família não é um poder da objetividade (que não vem substituir o Poder Estatal da *Phänomenologie des Geistes*), então a linguagem poderá eventualmente manter, nas *Grundlinien*, o papel que desempenha na *Phänomenologie des Geistes*.

Há que começar por notar que a linguagem é agora uma faceta da formação teórica²⁹¹, desenvolvida no sistema de necessidades (mais especificamente no trabalho), e constituindo uma dimensão significativa da capacidade de tomar o objeto nas suas várias facetas²⁹².

²⁹⁰ Em G. F. W. Hegel, *Grundlinien...*, §197, p.352.

²⁹¹ Em ob. cit., §197, p.352. Apesar das variações do desenvolvimento da distinção entre formação teórica e formação prática (e de esses conceitos ainda não serem abordados em 1818/19), a questão da linguagem mantém-se igual ao longo das lições posteriores de Hegel; Cf. G. F. W. Hegel, *Die "Rechtsphilosophie" von 1820 zusammen mit Hegels Vorlesungsnotizen (1821 – 1825)*, p.645, G. F. W. Hegel, *Philosophie des Rechts. Nach dem Vortrage des Herrn Prof. Hegel im Winter 1822/23*, pp.602 – 608, G. F. W. Hegel, *Philosophie des Rechts nach der Vorlesungs-nachschrift K. G. v. Griesheims 1824/25*, pp.500 – 501.

²⁹² “An der Mannigfaltigkeit der interessirenden Bestimmungen und Gegenstände entwickelt sich die *theoretische*

A satisfação das necessidades exige que os materiais da natureza sejam modificados. Essa modificação consistirá essencialmente na adaptação desses materiais brutos às particularidades das necessidades, de modo a permitir a própria satisfação destas. Já não está em causa uma linguagem que qualifica apenas Poder Estatal e Riqueza, mas que qualifica toda uma vasta gama de particularidades²⁹³. No sistema de necessidades, a consciência passa, portanto, por uma fase em que tem de tomar o objeto como possuindo uma multiplicidade de facetas. E é a linguagem que a leva a saltar de faceta em faceta.

A linguagem é então o método que a consciência desenvolve para poder tomar cada uma das particularidades do objeto (por conseguinte, as suas particularidades). Mas o Poder Estatal e a Riqueza não são umas dessas particularidades. Continua a haver a Riqueza universal e a Riqueza particular (que são, respetivamente, a Riqueza total que se encontra no sistema económico e uma parcela dessa Riqueza total, a Riqueza de apenas um indivíduo). Mas a articulação destes dois elementos também não se faz através da linguagem, porque esta serve para operar a articulação entre uma série de outros elementos que preenchem a Riqueza privada. Está em causa toda uma série de outras facetas do objeto (ou, se quisermos qualificá-las deste modo, sub-facetos de uma faceta do objeto). Toda a esfera das necessidades e dos diferentes estados sociais se fundam na particularidade ou no interesse privado – que, por sua vez, já é apenas uma faceta do objeto.

Na *Phänomenologie des Geistes*, a Riqueza já é o elemento da particularidade. É através da união com a Riqueza e consequente rebeldia em relação ao Poder Estatal que a consciência se torna individual ou conquista a sua individualidade. Nas *Grundlinien*, embora já não se utilize o termo *Reichtum*, mas *Wohl*²⁹⁴ e *Bedürfnisse*²⁹⁵, percebemos que estas noções são equivalentes. Contudo, esta alteração de terminologia é importante porque faz uma distinção entre a) a individualidade que é adquirida através de uma primeira atitude de obediência incondicional e b) uma individualidade que, por não ser precedida por uma tal atitude, tem de ser conquistada de outra forma, nomeadamente através do trabalho e da procura pela satisfação das necessidades.

Nas *Grundlinien*, ao contrário do que ocorre na *Phänomenologie des Geistes*, a consciência adquire a sua individualidade ao deixar-se preencher pelas necessidades ou carências que serão o elemento que levará ao trabalho e à integração num sistema que tem como objetivo precisamente a satisfação

Bildung, nicht nur eine Mannigfaltigkeit von Vorstellungen und Kenntnissen, sondern auch eine Beweglichkeit und Schnelligkeit des Vorstellens und des Übergehens von einer Vorstellung zur andern, das Fassen verwickelter und allgemeiner Beziehungen usw.”; em G. F. W. Hegel, *Grundlinien...*, §197, p.352.

²⁹³ “Der Mannigfaltigkeit der interessierenden Bestimmungen und Gegenstände”; em ob. cit., §197, p.352.

²⁹⁴ Ob. cit., §183, p.340.

²⁹⁵ Ob. cit., §182, p.339.

dessas necessidades.

Neste sistema de necessidades, podemos observar já o elemento da particularidade e o elemento da universalidade²⁹⁶. Mas, nessa esfera, a consciência ainda não sabe tanto como nós, que analisamos precisamente o seu comportamento. No sistema das necessidades há, de facto, uma série de necessidades e tarefas a serem desempenhadas; mas a consciência, ao participar neste sistema e ao permitir que brote e se mantenha toda essa multiplicidade, está, na verdade, concentrada apenas numa faceta desse todo e não toma o todo por inteiro diretamente (ou, pelo menos, se o faz, não sabe que o faz). É neste sentido que se diz que o interesse particular é o princípio essencial da *bürgerliche Gesellschaft* (ou o seu princípio explícito, sendo a universalidade nela apenas implícita).

Embora a consciência seja levada à integração na cadeia social do sistema de necessidades pelo fim egoísta, acaba sempre por ter de desempenhar um papel nessa cadeia. Que o indivíduo ascende à universalidade na *bürgerliche Gesellschaft* é adiantado no §187, mas confirmado nos §§197 e 198. Aqui, através da interligação entre formação teórica e prática, percebemos que, apesar de cada indivíduo se ocupar de uma só tarefa (e pertencer a um só estado), não pode deixar de manter, no exercício dessa tarefa, contacto com os outros – quer no sentido em que o desempenho da sua própria tarefa apenas lhe será proveitoso se os outros tirarem partido do seu trabalho²⁹⁷, quer no sentido em que o indivíduo isolado apenas pode desempenhar a sua tarefa se utilizar também o contributo que os outros lhe fornecem no desempenho das suas respetivas tarefas²⁹⁸.

Ora, a linguagem está apenas diretamente ligada com a formação teórica (é uma consequência dessa formação). De modo que não assume, nem de longe, o papel que assumia na *Phänomenologie des Geistes*. Aqui, o processo de formação (*Bildung*) é essencialmente impulsionado ou desencadeado pelas necessidades e desejos. Sentindo a urgência da sua satisfação, a consciência (agora indivíduo, pois sente precisamente essas necessidades e desejos) é levada a participar no sistema de necessidades onde tem de passar pelo processo da formação (*Bildung*).

Este processo encontra-se explicado nos §§197 e 198 e consiste essencialmente nos subprocessos da formação teórica, formação prática e divisão de trabalho. Na formação, o indivíduo é obrigado a

²⁹⁶ Algo que fica desde logo expresso em §184 e em §208: “das Prinzip dieses Systems der Bedürfnisse hat als die eigene Besonderheit des Wissens und des Wollens die an und für sich seyende Allgemeinheit (...)”; ob. cit., §208, p.360.

²⁹⁷ “Der Beschränkung seines Tuns, teils nach der Natur des Materials, teils aber vornehmlich nach der Willkür anderer”; ob. cit., §197, p.352.

²⁹⁸ “Zugleich vervollständigt diese Abstraktion der Geschicklichkeit und des Mittels die Abhängigkeit und die Wechselbeziehung der Menschen für die Befriedigung der übrigen Bedürfnisse zur gänzlichen Notwendigkeit”; ob. cit., §198, p.352.

integrar-se numa cadeia onde ele é apenas uma mónada (e é obrigado a ganhar consciência de que é apenas uma peça de toda a engrenagem)²⁹⁹. De maneira que a satisfação do fim egoísta (das necessidades) dá-se precisamente com a transição de tal fim para o nível da universalidade (a satisfação é a aniquilação da particularidade na universalidade).

4.3. Um ponto de transição específico entre a esfera da objetividade da *Phänomenologie des Geistes* e das *Grundlinien*?

Poderá ser vantajoso, para a análise que agora fazemos das *Grundlinien*, darmos conta de uma possibilidade de encontrarmos no mundo da objetividade da *Phänomenologie des Geistes* um ponto de transição para o mundo da objetividade das *Grundlinien*. De facto, não podemos deixar de notar que há passagens, na *Phänomenologie des Geistes*, que nos podem levar a pensar que nesta obra já se encontra, embrionariamente, um sistema de necessidades.

No início do capítulo da *Bildung*, Hegel refere-se ao elemento da universalidade presente na Riqueza³⁰⁰. As passagens da p.382³⁰¹, por sua vez, não parecem referir-se a um sistema de necessidades, mas apenas ao facto de o indivíduo, na medida em que recebe a Riqueza do monarca, estar dependente dele para se afirmar como indivíduo (não poder ser independente sem ser completamente dependente, ao ponto de dever a sua individualidade a algo que não é essa mesma individualidade, mas antes impede que ela seja propriamente uma individualidade). Contudo, há expressões específicas que parecem apontar para um sistema de relações económicas³⁰².

²⁹⁹ Era a esta necessidade ou obrigação a que o indivíduo se vê sujeito que Hegel já se referia no §186, quando mencionava a “*Notwendigkeit, daß das Besondere sich zur Form der Allgemeinheit erhebe, in dieser Form sein Bestehen suche und habe*”; ob. cit., §186, p.343.

³⁰⁰ “In dem Genüsse wird die Individualität zwar *für sich* oder als *einzelne*, aber dieser Genuß selbst ist Resultat des allgemeinen Tuns, so wie er gegenseitig die allgemeine Arbeit und den Genuß aller hervorbringt”; G. F. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p.368.

³⁰¹ “Allein hier sieht es [das Selbst] die Gewißheit seiner, als solche das Wesenloseste, [und] die reine Persönlichkeit, absolute Unpersönlichkeit zu sein. (...) Indem das reine Ich selbst sich außer sich und zerrissen anschaut, ist in dieser Zerrissenheit zugleich alles, was Kontinuität und Allgemeinheit hat, was Gesetz, gut und recht heißt, auseinander und zugrunde gegangen”; ob. cit., p.382.

³⁰² “Ist (...) auseinander und zugrunde gegangen”; ob. cit., p.382, “Der Reichtum teilt also mit dem Klienten die Verworfenheit”; ob. cit., p.383, “In diesem Übermute, der durch eine Mahlzeit ein fremdes Ich-Selbst erhalten”; ob. cit., p.383. Veja-se ainda, em especial, a seguinte: “[Der Geist des wohlthuenden Reichtums] war das wesenlose Fürsichsein, das preisgegebene Wesen. Durch seine Mitteilung aber wird er zum *Ansich*; indem er seine Bestimmung erfüllte, sich aufzuopfern, hebt er die Einzelheit, für sich nur zu genießen, auf, und als aufgehobene

Depois da qualificação do Poder Estatal como Bom, o objeto revela-se Riqueza, de modo que o juízo tem de ser invertido, para que a consciência possa estar em concordância com o objeto que confronta. Por sua vez, a Riqueza desvanece-se também, ao ser qualificada como Boa, e o juízo tem de ser novamente invertido para que a consciência não fique em desconformidade com o objeto (e, conseqüentemente, não fique desconforme consigo mesma).

Ora, apenas é possível compreender este desvanecimento da Riqueza como algo que se dá num sistema económico³⁰³. O desvanecimento em causa eleva a consciência à universalidade presente neste mesmo palco (no mercado). Não é apenas o indivíduo que participa nesse mercado, tal como não é apenas a sua satisfação que aí ocorre; há antes toda uma série de trabalhos a serem desempenhados e satisfações a serem procuradas.

Para que se dê efetivamente esta ascensão ao ponto da universalidade, é necessária uma nova inversão de juízo. Assim, a consciência não permanecerá no engano acerca do seu objeto (e, portanto, acerca de si), encarando-se como particular quando, na verdade, é universal. Contudo, a nova qualificação como Bom não é realmente nova, mas antes um retorno à qualificação do Poder Estatal como Bom – o que implica um retorno à recusa da Riqueza. Como fica claro ao longo de todo o capítulo da *Bildung* (e especialmente dos últimos parágrafos em que se coloca a discussão claramente ao nível da escolha entre Poder Estatal e Riqueza), estes são os poderes do mundo da objetividade, não sendo de considerar mais nenhum.

É verdade que há tanto universalidade como individualidade, quer num poder quer no outro. Mas apenas uma delas se encontra expressamente em cada um. Na Riqueza a dimensão que está expressa é a individualidade, embora na satisfação (que é a efetivação da individualidade) se encontre também a universalidade. E no Poder Estatal a dimensão expressa é a universalidade, embora na efetivação dessa dimensão (através da obediência) se encontre (ou essa dimensão transite para) a dimensão da individualidade.

A obediência é simultaneamente uma conquista da universalidade e uma conquista da individualidade. E a satisfação ou utilização da Riqueza é tanto uma conquista da individualidade como da universalidade. Mas a conquista da individualidade na primeira atitude e da universalidade na segunda acontecem inesperada ou colateralmente, na medida em que essas conquistas não se encontravam nos planos da consciência ao desencadear aquelas atitudes. É, aliás, nesse sentido que a

Einzelheit ist er *Allgemeinheit* oder *Wesen*"; ob. cit., p.383. Nesta última passagem fica claro que é através da disponibilização da Riqueza ou do seu sacrifício (que é, na verdade, um ato puramente individual em si mesmo), que o indivíduo se torna universal – isto é, que a consciência abandona a disposição da individualidade e ascende à universalidade (um pensamento que retoma o que já tinha sido avançado no §494).

³⁰³ O palco onde se dá a satisfação (*Genuss*) que é referida em G. F. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p.368.

consciência que qualifica como Bom tanto Poder Estatal como Riqueza (o “*ehrliches Bewußtsein*”) é parcial ou sectária. Trata-se de uma consciência que não se apercebe dos efeitos contrários dos seus juízos, contrariamente ao “*Geist der Bildung*”, que se apercebe desses efeitos e os compreende.

A diferença mais evidente na objetividade entre a *Phänomenologie des Geistes* e as *Grundlinien* é que, na primeira, a existência é alcançada apenas pela linguagem, enquanto na segunda é uma existência conseguida pelo desempenho de tarefas num sistema de necessidades que implica a modificação de materiais fornecidos em bruto pela natureza.

Neste sistema de necessidades, a linguagem é apenas um fator de objetividade. Na medida em que é sinal do desenvolvimento, por parte dos indivíduos, da disposição psicológica necessária ao desempenho de uma tarefa profissional, ela pode ser vista como um impulsionador significativo (a par com outros elementos que pertençam à “formação teórica”) da existência ou objetividade. Mas nunca constitui o único elemento ou sequer o mais significativo, pois a modificação dos produtos naturais (propriamente o exercício da profissão) é mais diretamente conseguida pela formação prática (pela incorporação do hábito de estar ocupado e pela efetiva colaboração entre os indivíduos dos vários sectores do sistema de necessidades).

Mesmo que a formação teórica seja considerada tão importante para o desempenho de uma atividade profissional como a formação prática, elas terão necessariamente de ser consideradas em conjunto. Na medida em que a linguagem se integra apenas na primeira, terá de partilhar a responsabilidade pela objetivação do Espírito com uma série de outros elementos. E, embora estes últimos já sejam deixados implícitos na *Phänomenologie des Geistes* (especialmente no parágrafo em que se refere “o trabalho” – “*Arbeit*”³⁰⁴ – e a universalidade presente na satisfação da Riqueza), a verdade é que não são aprofundados e, acima de tudo, não são destacados como poderes ou massas objetivas (apenas a Riqueza e o Poder Estatal são destacados como tais).

O resultado desta não singularização do trabalho e dos elementos relacionados com ele como poderes objetivos é que a) a atitude de assentimento a esses poderes (a união com eles) não é produzida e b) o indivíduo (com necessidades e desejos próprios) não é alcançado, mas apenas o súbdito que se revolta contra o Poder Estatal. Estas necessidades e desejos fundadores da *bürgerliche Gesellschaft* só adquirem plena expressão nas *Grundlinien* e só aí são, portanto, capazes de se assumirem enquanto princípio cimeiro da objetividade, deixando de serem relegados como elementos secundários (subordinados à Riqueza)³⁰⁵.

³⁰⁴ *Ibidem*.

³⁰⁵ Já na *Verfassung Deutschlands* Hegel chama a atenção para a importância do abandono da posição de súbdito (“*Untertan*”) e para a formação de um estado de cidadãos (“*Teil des Bürgerstands*”), com várias competências e capacidades, que permitam o desempenho de várias funções no sistema económico; G. F. W. Hegel, *Verfassung*

O bem particular (*Wohl*), que é a satisfação das necessidades, é aqui diferente da Riqueza (*Reichtum*). O primeiro é muito mais diversificado / multifacetado e exige uma vasta gama de atividades para ser alcançado (é um bem que comporta muitas componentes, pois não é atingido apenas com uma certa qualidade de produtos ou coisas materiais, mas com uma grande variedade delas)³⁰⁶. Ao passo que o segundo não comporta esta variedade, antes é alcançado apenas com um tipo de coisas.

Basta um tipo de coisas, seja ele qual for, para atribuir à pessoa a componente de separação em relação a todas as outras. Tanto assim que na *Phänomenologie des Geistes* são claramente ignoradas as diversas qualidades possíveis da Riqueza (o que mostra, desde logo, não estar em causa o bem particular, mas precisamente Riqueza) e as únicas expressões a este respeito são “satisfação” (“*Genuss*”³⁰⁷) e “Riqueza” (“*Reichtum*”³⁰⁸), isto é, expressões que não remetem para especificidades de bens, antes comportam a generalidade ou vagueza essencial à Riqueza que está em questão na *Phänomenologie des Geistes*.

O que se acaba de referir está em íntima concordância com a passividade ou unidirecionalidade da atitude responsável pela conquista da Riqueza (a obediência vocalizada ou linguagem da lisonja), na medida em que uma tal atitude pouco diversificada apenas pode resultar numa objetividade igualmente pouco diversificada.

4.4. As funções dos momentos da *Rechtspflege* e da *Korporation* na dinâmica de expressão dos

Deutschlands, pp.534 e ss.

³⁰⁶ De resto, esta variedade pode também ser observada na distribuição dos indivíduos pelos estados sociais, distribuição essa que será feita de acordo com critérios propriamente particulares (talento, capacidades naturais, etc); “welchem besonderen Stande das *Individuum* angehöre, darauf haben Naturell, Geburt und Umstände ihren Einfluß, aber die letzte und wesentliche Bestimmung liegt in der *subjektiven Meinung* und der *besonderen Willkür*”; G. F. W. Hegel, *Grundlinien...*, §206, p.358. Como nota Paul Chamley, como a diversidade de talentos é natural e inevitável, haverá sempre desigualdade entre os indivíduos, à qual acrescerão as desigualdades motivadas pelas diferenças no trabalho e na conquista de riqueza. Contudo, baseando-se em algumas passagens dos textos de Hegel, Chamley ainda destaca a preocupação do filósofo com o controlo da distinção entre ricos e pobres, sob pena de se dar uma desintegração do povo. P. Chamley, *Economie Politique...*, pp.32 – 37. Fleischmann destaca que a desigualdade não só se encontra presente na *bürgerliche Gesellschaft* hegeliana (pois as capacidades e talentos naturais dos homens variam muito), como funda esse mesmo espaço. É a procura de satisfação do fim egoísta, por meio do exercício dessas mesmas capacidades e talentos, que estabelece a interação social. Esta, por sua vez, eleva o homem à universalidade. Isto não invalida, no entanto, que o Estado tenha de intervir na luta social desencadeada e baseada nas condições naturais desiguais. Cf. E. Fleischmann, *La philosophie...*, pp.221 – 222.

³⁰⁷ G. F. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p.368.

³⁰⁸ Ob. cit., p.382.

poderes da objetividade

Nas *Grundlinien*, também no sistema de necessidades se encontra a dimensão da individualidade e a dimensão da universalidade, mas apenas aquela se encontra aí expressamente. Pois a universalidade é alcançada colateralmente: os planos da consciência, ao entrar no sistema de necessidades e ao desempenhar uma profissão, eram apenas satisfazer as suas necessidades, mesmo que acabando por ascender ao nível da universalidade por essa via.

A partir do momento em que a consciência compreende que estava enganada ao procurar apenas a satisfação das suas necessidades individuais (pois compreende que não é apenas isso que acontece no sistema de necessidades), quando tenta tomar o objeto como ele afinal se revelou, acaba por abraçar a dimensão da universalidade, embora de uma forma diferente daquela que encontramos na *Phänomenologie des Geistes*³⁰⁹.

Nas *Grundlinien*, a dimensão da universalidade apenas poderá ser explicitada ou através da *Rechtspflege* ou da *Korporation*. Ora, estes poderes não são senão o sistema de necessidades considerado do ponto de vista da sua universalidade. Enquanto a lei e a sua aplicação universal servem para evidenciar a componente da universalidade apenas ao nível do *abstraktes Recht* (da personalidade e da propriedade, que são agora objetivadas), a *Korporation* operará essa universalização no que toca propriamente à satisfação das necessidades.

A satisfação das necessidades dá-se no sistema de necessidades de uma forma que revela a sua universalidade (rompendo assim a ilusão de que as necessidades eram necessidades particulares que necessitavam de uma resposta particular). Mas esta revelação tem de ser explorada e explicitada com maior clareza, porque o sistema de necessidades apenas consegue mostrar a inadequação da procura por uma satisfação particular como meio para alcançar essa mesma satisfação (precisamente por ela não ser particular).

O único avanço que o sistema de necessidades fornece, para além do que se acaba de referir, é o indício de que a satisfação é uma satisfação universal. Mas esse indício não o leva a alterar a estrutura ou princípio fundamental do seu funcionamento (que é precisamente o fim egoísta ou procura por satisfação individual). Se há uma alteração do seu princípio fundamental, essa alteração conduz à sua própria degeneração e torna-o um outro mecanismo, cujo princípio já não é o fim egoísta, mas precisamente uma satisfação universal (a *Korporation*).

³⁰⁹ Podemos dizer que, nas *Grundlinien*, a Riqueza é alcançada no mercado (na *bürgerliche Gesellschaft*), que é também o elemento que garante a universalidade através das ligações que cada indivíduo é obrigado a estabelecer com os outros (todos são dependentes de todos). Mesmo que o fim seja egoísta, a satisfação alcançada na prossecução desse fim nunca é meramente individual.

Desenham-se, portanto, duas hipóteses. Ou, por um lado, consideramos que, nas *Grundlinien*, a união ou reconciliação entre universalidade e particularidade se dá no Estado (que será, essencialmente, o plano onde se alcança a sobreposição do sistema de necessidades, da Família e da *Korporation*). Ou, por outro lado, consideramos que a *Korporation* é que é esse plano de sobreposição das duas dimensões³¹⁰, indicando-se a *Rechtspflege* como o mecanismo onde a universalidade se encontra expressa e a particularidade implícita (contrariamente ao que acontece no sistema das necessidades, que é precisamente o inverso).

Esta segunda hipótese deixa o caminho aberto para sustentar uma significativa e evidente modificação em relação à *Phänomenologie des Geistes*. Pois, na medida em que, nesta obra, não há a identificação expressa de um mecanismo em que se dê a sobreposição entre universalidade e particularidade e, por outro lado, esse mecanismo é trazido à luz nas *Grundlinien*, esta última obra teria a intenção de marcar uma posição nova, contrastante com aquela expressa na *Phänomenologie des Geistes*. Contudo, ficaria por explicar qual a novidade trazida pelo Estado em relação à *Korporation* (como diferenciar os dois).

A primeira posição, por sua vez, torna mais fácil esta distinção entre Estado e *Korporation*; mas, por outro lado, pode ter mais dificuldade em mostrar uma posição contrastante com a que é estabelecida na *Phänomenologie des Geistes*. É certo que, nessa obra, não é identificado claramente um momento de sobreposição entre universalidade e particularidade, mas essa identificação pode nem ser necessária se for precisamente esse o ponto central de todo o capítulo da *Bildung*.

Se for esse o caso, então o tema central do capítulo da *Bildung* da *Phänomenologie des Geistes* seria, no fundo, o Estado (o mesmo ponto que é destacado nas *Grundlinien* como sobreposição de universalidade e particularidade). O verdadeiro Espírito seria tanto aquele que é apresentado na *Phänomenologie des Geistes* como nas *Grundlinien* e as pequenas diferenças entre os dois (por exemplo, a alteração do momento da universalidade e da particularidade dentro da objetividade e a inversão sistemática da *Moralität* e da *Sittlichkeit*) dariam apenas conta de duas formas diferentes, igualmente legítimas (ou de estatuto igualmente espiritual), de o Espírito se desenvolver.

Quando o sistema de necessidades é vagamente referido na *Phänomenologie des Geistes*, Hegel está já a tocar num ponto que viria a ser muito importante nas *Grundlinien*. O sacrifício da Riqueza (a

³¹⁰ Uma das passagens que militam a favor desta última hipótese (de que é na *Korporation* que se dá a sobreposição da particularidade e da universalidade) é a seguinte: “indem solches an sich Gleiche der Besonderheit als Gemeinsames in der Genossenschaft zur Existenz kommt, faßt und betätigt der auf sein Besonderes gerichtete, selbstsüchtige Zweck zugleich sich als allgemeinen, und das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft ist, nach seiner besonderen Geschicklichkeit, Mitglied der Korporation, deren allgemeiner Zweck damit ganz konkret ist”; G. F. W. Hegel, *Grundlinien...*, §251, p.394. Também vai claramente nesse sentido; G. F. W. Hegel, *Grundlinien*, §255, p.396.

satisfação), deixando por clarificar o elemento da universalidade, permite que outros mecanismos venham fazer esse trabalho. Ora, o mecanismo que na *Phänomenologie des Geistes* é apresentado nesse sentido é o assentimento ao Poder Estatal (ou obediência). No entanto, esse mecanismo exerce a sua influência num sentido completamente inverso àquele em que a Riqueza exercia a sua. O aprofundamento da universalidade denunciada pela Riqueza faz-se em completa colisão com a própria Riqueza, pois assentimento ao Poder Estatal e à Riqueza, ou obediência e revolta, são disposições que se anulam mutuamente; a afirmação de um é o recusar da outra.

A *Korporation* é precisamente um mecanismo que, ao apresentar-se como uma instituição independente da *Sittlichkeit*, faz que as atitudes de concordância com a (ou de atribuição de expressão ou clareza à) universalidade e à particularidade não tenham de ser necessariamente atitudes antagónicas (que uma não tenha de invalidar a outra para se expressar).

A *Korporation* consegue o que já tinha sido iniciado na *Rechtspflege*, que é conceder expressão à universalidade denunciada no sistema de necessidades de uma forma que não faça perder a expressão da particularidade que tinha sido destacada nessa mesma esfera (no sistema de necessidades). Na *Phänomenologie des Geistes*, como já deixámos claro, para alcançar a expressão da universalidade denunciada pela Riqueza, é necessário virar as costas a essa mesma Riqueza (e, por conseguinte, renunciar à particularidade que tinha sido expresso nela).

Um sistema de necessidades fortemente desenvolvido não dá apenas um indício de universalidade, antes a deixa já quase expressa. Num tal sistema, é tão forte a evidência de que o indivíduo não é uma forma última e que tem de ser superado para se poder alcançar a verdade que se oculta por trás do fim egoísta, que os mecanismos específicos que depois venham a ser encarregados da clarificação (ou confirmação) da dimensão da universalidade já não precisarão de abandonar a particularidade (não necessitarão de recusar por completo o fim egoísta para se afirmarem e trazerem a universalidade à luz do dia). Essa universalidade poderá manter-se em coordenação com o fim egoísta.

Assim, a *Korporation* e a *Polizei* acabarão, de facto, por complementar a *Rechtspflege* (como é indicado no §188 c) das *Grundlinien*), pois já na *Rechtspflege* não há uma recusa do fim egoísta; a universalidade é expressa de uma forma que a permite inclusivamente ser vista como um complemento ou como um apoio a esse mesmo fim egoísta³¹¹.

4.5. Sobreposição entre particularidade e universalidade nas *Grundlinien*?

Ao descrever a esfera da objetividade da *Phänomenologie des Geistes* (a *Bildung*) como a descreve, Hegel sustenta que um tal Estado (se assim lhe podemos chamar; seria mais certo dizer um tal mundo

³¹¹ Algo que se vê claramente, por exemplo, em ob. cit., §208, p.360.

da objetividade) está condenado a ser destruído. Pois os poderes que brotam nesse mundo e cuja conquista é responsável por levar o Espírito à sua objetividade surgem (ou são conquistados) na ausência da esfera do Espírito certo de si. Como essa esfera não pode ser omitida, ela exercerá sempre o seu poder negativo sobre um mundo objetivo que se precipita, ignorando a ausência da sua explicitação (da explicitação desta esfera da certeza de si).

Ao afirmar, na *Phänomenologie des Geistes*, que nem a consciência nobre nem a consciência ignóbil possuem verdade³¹² e que cada uma transita na outra, embora sejam o oposto uma da outra, o que Hegel está a afirmar é a impossibilidade de acomodação da obediência e da rebeldia. A incapacidade de os dois poderes se suportarem mutuamente leva ao não surgimento de um momento em que ambas possam ser levadas a cabo (não é possível surgir um momento em que tanto universalidade como particularidade sejam simultaneamente explicitadas ou destacadas).

Seja como for, mesmo na ausência de um tal momento, o Espírito adquire o seu desenvolvimento integral. Mesmo na falta de uma explicitação simultânea da universalidade e da particularidade, o verdadeiro Espírito do mundo da *Bildung* completa-se³¹³. A retirada para a Fé e a passagem pela destruição da *absolute Freiheit* é o resultado inevitável de não ter sido possível unir universalidade e particularidade explicitamente. A união que é avistada na Fé é uma união abstrata, que não engloba em si várias facetas nem consegue evitar por completo a primeira recusa de tal unidade, porque ela acaba por chegar em resultado da fúria destrutiva da *absolute Freiheit*.

As falhas na conciliação entre universalidade e particularidade (nomeadamente, a permanência do fim egoísta em oposição à universalidade) é um exemplo da efetivação do Mal ou de uma recaída na imediatidade (de uma incapacidade de manutenção da mediação entre consciência e objeto). Elevar a sua particularidade acima da universalidade e fazer dela o seu princípio (que é o que é referido no §139 das *Grundlinien* como efetivação da possibilidade do Mal) é precisamente o oposto do que é referido no §186 como elevar a particularidade à universalidade e compreender esta como verdade daquela.

Dando-se a independentização completa do objeto na *bürgerliche Gesellschaft* enquanto mero sistema de necessidades, a consciência pode persistir em não operar a identificação com esse objeto (caso em que persistirá em ver o objeto apenas como algo diferente dela). Ou então pode operar essa identificação – caso em que se elevará à universalidade, devendo esta ser entendida como o ser da consciência que engloba tanto ela mesma enquanto separada do objeto como ela mesma enquanto unida a esse objeto. Universalidade significará a consciência ser mais do que inicialmente

³¹² G. F. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p.385.

³¹³ “Der wahre Geist aber ist eben diese Einheit der absolut Getrennten, und zwar kommt er eben durch die *freie Wirklichkeit* dieser *selbstlosen* Extreme selbst als ihre Mitte zur Existenz”; ob. cit., p.386.

compreendia ser.

Tal como, na *Moralität*, o Bem (*das Gute*) implica a possibilidade do Mal (*das Böse*), também na *bürgerliche Gesellschaft* os momentos da universalidade (*Rechtspflege* e *Korporation*) implicam o momento da particularidade e da possibilidade de permanência ou de efetivação isolada de tal momento (o sistema de necessidades e o fim egoísta).

Na *Moralität*, a consciência ascende ao Bem através dos impulsos e das inclinações (que são os elementos da particularidade). Na *bürgerliche Gesellschaft*, ascende à *Rechtspflege* e à *Korporation* a partir do sistema de necessidades. A possibilidade que fica sempre em aberto é a de que, na primeira, os impulsos e inclinações atendidos sejam apenas os próprios e não os do outro; e, na segunda, a de que o fim e as necessidades procuradas e satisfeitas sejam apenas o próprio fim e as próprias necessidades, não as dos outros.

Quer numa situação quer na outra, não se estará a tomar a verdade como ela é. Na *Moralität*, estar-se-á a ignorar que a satisfação das inclinações e desejos próprios não se faz sem que essas inclinações e desejos sejam tomados como outro (e, portanto, estar-se-á a persistir na ilusão de que a vontade é imediata, de que pode operar uma identificação meramente imediata com o objeto). Na *bürgerliche Gesellschaft*, por sua vez, estar-se-á a ignorar que a satisfação das necessidades próprias não se faz sem a satisfação das necessidades dos outros, ou a lutar ridiculamente para que não seja assim quando, na verdade, é.

Na *Phänomenologie des Geistes*, o momento a partir do qual a consciência é obrigada a entrar no estado de total confusão e de constante inversão de juízos é o momento da satisfação ou sacrifício da Riqueza. O parágrafo que começa com a apresentação do que seria desejável acontecer à satisfação, com o sacrifício da Riqueza (a ascensão à universalidade ou a superação da satisfação meramente particular), termina com a conclusão de que qualquer estabilidade é invalidada e de que a única coisa que permanece é o acidente do capricho e opinião subjetiva³¹⁴.

É então de comparar a passagem referida da *Phänomenologie des Geistes* com o que é dito no §254 das *Grundlinien* a respeito de a *Korporation* libertar os seus membros da opinião pessoal e da contingência. O que estas palavras significam é que a *Korporation*, ao permitir a união entre particularidade e universalidade sem que nenhuma delas seja perdida, elimina os elementos que, tendo

³¹⁴ “Indem er [der Geist des wohlthuenden Reichtums] seine Bestimmung erfüllte, sich aufzuopfern, hebt er die Einzelheit, für sich nur zu genießen, auf, und als aufgehobene Einzelheit ist er *Allgemeinheit* oder *Wesen* (...) Er steht unmittelbar vor diesem innersten Abgrunde, vor dieser bodenlosen Tiefe, worin aller Halt und Substanz verschwunden ist; und er sieht in dieser Tiefe nichts als ein gemeines Ding, ein Spiel seiner Laune, einen Zufall seiner Willkür; sein Geist ist die ganz wesenlose Meinung, die geistverlassene Oberfläche zu sein”; ob. cit., pp.383 – 384.

surgido na *Phänomenologie des Geistes*, são os sintomas de um caminho percorrido em direção a uma não conservação dos poderes da objetividade.

Os elementos que indicam a permanência na particularidade indicam também, portanto, a incapacidade de utilizar essa mesma particularidade para ascender à universalidade, de modo que, vindo erradicá-los ou preveni-los e conseguindo fazê-lo com sucesso, a *Korporation* serve precisamente como mecanismo que coloca um travão ao movimento da própria particularidade (que ameaçava prolongar-se indefinidamente no domínio da objetividade) e permite, assim, que desse mesmo poder permaneça apenas o suficiente para que a universalidade possa manter-se também.

4.6. A ligação entre uma maior explicitação da universalidade e uma maior explicitação da particularidade

O estado a que o sacrifício da Riqueza conduz a consciência, no final da *Bildung*, mostra que a universalidade que é referida na p.367 e na p.383 não é alcançada; esta universalidade não é aquela conseguida com o Poder Estatal, mas uma universalidade alcançada a partir da satisfação.

É aqui, no final da *Bildung*, que se faz sentir a falta de uma *bürgerliche Gesellschaft* que consiga, através do exercício de diferentes tarefas (da dinâmica produzida pelo relacionamento de diferentes maneiras de modificação de produtos que, precisamente devido a essa modificação, se tornarão úteis à satisfação das necessidades), mostrar a componente da universalidade presente na Riqueza e, através de mecanismos inerentes a esse próprio sistema (ou dinâmica social), tornar expressa essa mesma componente que até então estava apenas implícita.

Sem uma *bürgerliche Gesellschaft* desenvolvida, a consciência não poderá aceder à universalidade a partir da Riqueza, de uma forma que não extravase dela. O caminho que se inicia na Riqueza (que já é, ele mesmo, diferente do caminho que conduz ao Poder Estatal e à obediência) não conduz à universalidade. O que significa que a universalidade não se encontra na Riqueza. Poderíamos dizer que se encontra a partir dela, tal como à Riqueza se chega a partir do Poder. Mas um não se encontra no outro; não há a imanência que é referida no §249 das *Grundlinien* a propósito da *Korporation* e que consiste essencialmente na íntima presença da particularidade na universalidade e da universalidade na particularidade³¹⁵.

É também neste sentido que se deve entender a universalidade do juízo da Riqueza como Bom (ou da linguagem da lisonja da Riqueza) referido na p.384 da *Phänomenologie des Geistes*. Essa

³¹⁵ Henri Denis toma esta união entre particularidade e universalidade como mostrando que a *Korporation* é a primeira singularidade ética ou organismo vivo apresentada nas *Grundlinien*, antecipando, portanto, o Estado, que terá também essa natureza individual. H. Denis, “Société...”, pp.66 – 67.

unilateralidade é que denuncia as barreiras que ainda permanecem entre Riqueza e Poder Estatal e que fazem que o momento em que universalidade e particularidade estivessem simultaneamente presentes uma na outra enquanto explícitas, na *Phänomenologie des Geistes* seja apenas um momento implícito (o momento da linguagem inteligente ou “*Geist der Bildung*”) que, de facto, pode ser vista como a conclusão do capítulo da *Bildung* e como presente ao longo de todo esse capítulo, mas nunca de forma explícita (não há um momento de união com o objeto completamente independente na *Bildung* da *Phänomenologie des Geistes*³¹⁶).

Na *Phänomenologie des Geistes*, é necessária a aniquilação ou destruição dos poderes da objetividade, porque eles não são suscetíveis de serem articulados positivamente (não podem ser colocados em cooperação efetiva; quando um é, o outro tem de se retirar). Como nas *Grundlinien* esses poderes conseguem ser conjugados dessa forma (enquanto explicitados), não se tem de dar a atividade destrutiva que na *Phänomenologie des Geistes* é responsável pela transição para a *Moralität*.

A *Korporation* prende a presença dos dois poderes e alcança, assim, a estabilidade necessária à clarificação de todo o objeto. Os dois poderes não têm de se ausentar para que a visão alargada do todo se estabeleça e isso faz a diferença entre, por um lado, o Estado e, por outro lado, a Fé e *absolute Freiheit*. A *Korporation* impede que a fúria aniquiladora da *Bildung* seja elevada a um patamar em que se torne impossível manter qualquer consistência no mesmo plano da globalidade da objetividade. Na *Phänomenologie des Geistes*, a passagem dos poderes (o plano da particularidade do objeto) para o plano da globalidade do objeto faz-se com uma quebra, pois não é encontrado nenhum mecanismo que garanta uma transição suave ou continuidade (um mecanismo que una as duas dimensões).

Podemos também considerar que o que acontece na *Phänomenologie des Geistes* é que, muito embora a dimensão da universalidade seja alcançada no Poder Estatal, o facto de essa dimensão ter transitado para a particularidade, na Riqueza, leva a) a que este poder ambicione transitar de novo para a universalidade, mas b) sem que essa transição seja possível da forma que era então necessária (uma forma que permitiria conservar as duas dimensões imanentes uma na outra). Só com o desenvolvimento de um sistema de necessidades se alcança essa forma de transição; pois é com esse sistema que se torna possível a expressão ou clarificação da universalidade imanente à particularidade. A verdadeira particularidade ainda não se encontra na *Phänomenologie des Geistes* – apenas se sente aí a gritar para chegar à luz do dia. Sente-se nessa obra o palpitar da particularidade que anseia pela sua plena expressão. Mas tal não seria possível sem o desenvolvimento de um sistema de necessidades, em que os indivíduos não sejam apenas existências linguísticas que se revêm na Riqueza, mas indivíduos de carne e osso, possuidores de uma vasta gama de necessidades que têm de ser satisfeitas

³¹⁶ “Der *Gegenstand* ist ihm [dem *Selbst*] nicht zugleich sein eigenes *Selbst* als solches”; G. F. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p.384.

com uma variedade de produtos (coisas materiais modificadas pelo trabalho)³¹⁷.

Toda esta dimensão tinha ainda de conquistar o seu lugar no desenvolvimento do Espírito e, com ela, uma também efetiva universalidade, que não fosse apenas a obediência (um assentimento linguístico ao Poder) nem o monarca enquanto nome.

A plena existência destes poderes não se encontra ainda na *Phänomenologie des Geistes*, mas apenas a sua ameaça, a sua ânsia por surgimento. Nas *Grundlinien*, a exclusividade da linguagem como meio de exteriorização do Espírito é completamente ultrapassada e são conquistados novos meios que se integram todos no trabalho como participação ativa no sistema de necessidades.

Estes novos desenvolvimentos são conquistas da particularidade – formas que este poder alcança para se aprofundar a si mesmo, para se desenvolver a si próprio. Mas a consequência mais importante deste desenvolvimento é que a obediência (como ela é apresentada na *Phänomenologie des Geistes*) é também completamente ultrapassada; deixa de estar a par das novidades dos mecanismos de externalização do Espírito (percebe-se que não é afinal uma forma de expressão real da universalidade, porque feita somente através da linguagem).

O facto de ser o próprio Poder Estatal que, ao ser alvo do assentimento por parte da consciência, se revela Riqueza, pode levar-nos a pensar que já na *Phänomenologie des Geistes* particularidade e universalidade³¹⁸ se encontram imanentes uma na outra (seria, já aqui, a própria universalidade a revelar-se particularidade; o indivíduo só seria indivíduo na medida em que fosse também súbdito).

Contudo, é necessário compreender que esta imanência de que se poderia eventualmente falar a respeito da *Phänomenologie des Geistes* não é uma imanência manifesta ou aclarada como aquela que encontramos nas *Grundlinien*. Só a *Korporation* reúne num só momento os dois poderes enquanto explicitados (não enquanto implícitos, que é como se encontram na Família).

Mais do que a qualificação que utilizamos para nos referirmos ao mundo objetivo da *Phänomenologie des Geistes*, é importante ter presente a diferença entre a composição desse mundo da objetividade e

³¹⁷ Hyppolite atribui várias funções ao trabalho na *Phänomenologie des Geistes*: a de humanizar a natureza, imprimindo-lhe assim a forma da consciência de si, e a de tornar a existência humana reconhecível, atribuindo-lhe uma maior coerência. Cf. J. Hyppolite, *Studies...*, pp.165 – 166.

³¹⁸ Carmo Ferreira aponta a permanência desta relação entre particularidade e universalidade, e a síntese que ambas encontram na individualidade, como ponto que coloca a questão da individualidade diretamente no topo das prioridades da filosofia de Hegel – o que se nota logo na *Phänomenologie des Geistes*. Cf. M. J. C. Ferreira, *A Questão...*, p.199. Cf. Alexandre Kojève destaca este mesmo ponto, mas fazendo uma relação muito interessante com o Cristianismo; a realização da individualidade poderá ser o fim da religião cristã. A. Kojève, *Introduction to the...*, pp.66 – 68. Também E. B. Pires, *Povo...*, p.361. Eric Weil aborda a História como plano de reconciliação entre o indivíduo e o universal, procurando resistir às acusações de conformismo que foram dirigidas a Hegel. Cf. E. Weil, *Hegel et...*, p.29.

o mundo da objetividade presente nas *Grundlinien*. Com efeito, só a composição deste último, tendo dado lugar a um sistema de necessidades e tendo-o aprofundado, consegue trazer à luz instituições objetivas (essencialmente a *Rechtspflege* e a *Korporation*) que destacam, com carácter de permanência, a verdade da individualidade (do fim egoísta) – isto é, a universalidade.

Como dissemos acima, na *Phänomenologie des Geistes* o destaque deste poder da universalidade está feito de uma forma que não permite que ele se conserve em consonância com a individualidade, antes leva a que se perca: de facto, o enriquecimento tem como consequência a rebeldia – de modo que, com um sistema de necessidades aprofundado (com o fortalecimento do fim egoísta), terão de surgir mecanismos que permitam aceder à universalidade de outro modo. Haverá, portanto, uma grande diferença entre um Estado sem constituição e um Estado com constituição (“*Verfassung*”³¹⁹).

4.7. A alteração fundamental de disposição da consciência da *Bildung* da *Phänomenologie des Geistes* para a *Sittlichkeit* das *Grundlinien*

A exigência referida no final da *Bildung* da *Phänomenologie des Geistes*³²⁰ é apenas a disposição da consciência que persiste nos juízos unilaterais e que se recusa aceitar a perversão do mundo da *Bildung* (recusa-se a aceitar que os seus juízos tenham o resultado inverso do que acreditava terem). No fundo, o que está em causa é a hipótese de o Espírito da *Bildung* não alcançar um momento em que particularidade e universalidade (Poder e Riqueza) sejam o mesmo explicitamente.

A consciência honesta (mas ignorante; aquela que não se mostra à altura do Espírito) luta contra a perversão da *Bildung* e insiste na pureza dos momentos; quer ver o Poder Estatal e a Riqueza claramente distinguidos e quer assegurar o seu controlo sobre os juízos realizados acerca desses poderes. É, no fundo, essa presença ainda muito marcada na *Bildung* (a presença dessa consciência honesta) que impede a ascensão ao Estado, já que trava o desenvolvimento do Espírito no sentido do desenvolvimento que é apresentado nas *Grundlinien*.

Na *Bildung* da *Phänomenologie des Geistes*, a consciência ainda se encontra apenas a lutar pelo abandono da sua disposição unidirecional ou limitativa; ainda se encontra a tentar descobrir uma forma de coordenar os poderes da particularidade e da universalidade de uma forma que não ofenda fatalmente a sua disposição original para a singularidade (para a acomodação de apenas um poder). É esta luta da disposição honesta da consciência – a sua dificuldade em adaptar-se à perversão da *Bildung* (à perversão necessariamente implicada pelos seus próprios juízos) e, portanto, a sua resistência em ceder à sua própria aniquilação ou, quando muito, à sua própria secundarização (pois

³¹⁹ G. F. W. Hegel, *Grundlinien...*, §265 e §267 pp. 412 – 413.

³²⁰ G. F. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p.388.

é isso mesmo que terá de suceder para que a consciência possa ascender ao verdadeiramente espiritual ponto do Espírito da *Bildung*) – que acaba por resultar na transição para a Fé.

A consciência honesta não compreende a) que, ao resistir à perversão, está a resistir a si mesma enquanto Espírito da *Bildung* e b) que, ao exigir a manutenção da separação entre particularidade e universalidade (e a clara definição entre cada uma delas, de forma que não passe pela aceitação da perversão e inevitável mistura entre uma e outra), está, na verdade, a atentar contra o seu próprio objetivo, porque está a impedir que os poderes da objetividade se revelem como realmente são (que é a única forma como podem, na verdade, ser); ao exigir que os poderes não se misturem, está, na verdade, a fazer que eles se extingam (que eles não possam surgir e que a verdadeira efetividade tenha de permanecer oculta)³²¹.

É assim que, tendo-se roçado a verdadeira objetividade na *Bildung* da *Phänomenologie des Geistes*, mas não se tendo ainda conseguido tirar as últimas consequências no que a essa mesma objetividade diz respeito, o Espírito acaba por retornar a si. A capacidade da consciência para distinguir as essências ou conteúdos fixos da objetividade (pelos quais passou a partir dos seus juízos) e para dizer, portanto, em que medida eles se contradizem (a primeira dimensão da inversão ou retorno a partir do mundo da *Bildung* referida no último parágrafo deste capítulo) é consequência imediata da resistência da consciência honesta³²².

A consciência honesta faz o contrário do que acredita fazer e, mesmo no próprio decorrer do processo dessa sua atividade (no levar a cabo da sua missão de denúncia), não compreende que está, na verdade, a descobrir o facto mais importante acerca de si – um facto contra o qual, por estar enraizado na sua natureza, não pode lutar³²³.

Não conseguindo comportar a separação do mundo da *Bildung* (não se encontrando adequada à

³²¹ “Fordert das einfache Bewußtsein endlich die Auflösung dieser ganzen Welt der Verkehrung, so kann es nicht an das *Individuum* die Entfernung aus ihr fordern, denn die Forderung dieser Auflösung kann nur an den *Geist* der Bildung selbst gehen, daß er aus seiner Verwirrung als *Geist* zu sich zurückkehre und ein noch höheres Bewußtsein gewinne”; ob. cit., pp.388 – 389.

³²² Como Hegel diz, “dieser Widerspruch ist ihre Wahrheit”; ob. cit., p.389; isto é, a consciência está a dar voz à verdade acerca da objetividade e, portanto, acerca de si. Tudo isto ainda que pretenda denunciar essa verdade, não como uma descoberta importante que deve ser compreendida precisamente por ser a verdade, mas como um fenómeno incomportável ao qual tem de resistir.

³²³ Como diz Hegel; “indem es das Substantielle nach der Seite der *Uneinigkeit* und des *Widerstreits*, den es in sich einigt, aber nicht nach der Seite dieser Einigkeit kennt, versteht es das Substantielle sehr gut zu *beurteilen*, aber hat die Fähigkeit verloren, es zu *fassen*”; ob. cit., p.390. E aqui temos de entender o juízo que o “si” faz acerca da essência como uma verdadeira crítica e até censura: a censura que recai sobre o facto de a substância se apresentar partida, de os seus poderes se revelarem separados.

fragmentação com que se confronta na objetividade), a consciência prefere diluir essa fragmentação a ver-se a si mesma superada. Ela prefere persistir na atividade que é propriamente sua (que a define enquanto consciência honesta) a render-se à evidência de que é ela mesma que tem de se adequar à fragmentação que surge diante de si e ascender a um novo patamar. Esta persistência tem também, é certo, como resultado a ascensão a um outro patamar (a *Moralität*) – mas esse patamar é diferente daquele a que poderia ascender se abdicasse da sua visão unilateral e aceitasse a modificação que lhe é sugerida pela fragmentação da *Bildung*.

O que se torna evidente no final do capítulo da *Bildung* é que ainda faltava um longo processo de aprendizagem para que essa cedência à modificação ocorresse. Era ainda precisa uma retirada para dentro de si e uma conquista da certeza mais sólida de si mesma, para que então a fragmentação da objetividade não lhe surgisse como uma agressão e não acreditasse que a ascensão ao patamar do Espírito da *Bildung* se perderia.

4.8. A explicação do momento da *Korporation* nas *Grundlinien*

Tendo em conta o que dissemos acima, podem agora delinear-se duas hipóteses para explicar o surgimento da *Korporation* e, portanto, do Estado enquanto Espírito da objetividade. Ou, por um lado, o ponto chave para esse surgimento será o desenvolvimento de um sistema de necessidades – que, ajudando a expressar a universalidade através da multiplicidade de funções ou tarefas, leva a iniciar a transição do foco da particularidade (o fim egoísta) para a universalidade (o bem de todos ou satisfação das necessidades de todos); ou, por outro lado, esse ponto chave será a *Moralität* – que, tendo sido provocada pela *Bildung* da *Phänomenologie des Geistes*, uma vez desenvolvida, prepara uma transição para o Estado das *Grundlinien*, impedindo que as dinâmicas espirituais se confinem aos dois poderes da *Phänomenologie des Geistes* (caso esse que teria sempre como conclusão a *absolute Freiheit*)³²⁴.

À primeira vista, poderíamos ser levados a eleger o desenvolvimento do sistema de necessidades como o fator que conduz a uma sobreposição da universalidade e da particularidade. Pois a

³²⁴ Explicando um pouco melhor esta segunda hipótese, o que estaria em causa seria então que, tendo sido forçada a independentização do objeto na *Moralität*, à medida que essa independência se solidifica ou se revela tal como foi forçada pela consciência, esta já saberia ir coordenando e conciliando cada nova faceta em que ele se revelasse – até conseguir, então, porventura, a) reunir as explicitações dos poderes que tinham sucedido no sistema de necessidades e na *Rechtspflege* e depois, b) na *Korporation*, mantendo a mesma atitude, reunir os dois momentos anteriores – Família e *bürgerliche Gesellschaft* – num todo (como sendo a esfera mais alargada em que se encontrariam as duas sub-esferas acabadas de referir).

universalidade só pode ser deixada na iminência em que é, de facto, deixada na *bürgerliche Gesellschaft*³²⁵ por haver uma grande variedade de tarefas a serem desempenhadas umas em coordenação com as outras, de modo que a satisfação das necessidades nunca possa ser somente individual.

No entanto, também teremos de nos perguntar qual terá sido o fator que levou ao desenvolvimento de um tal sistema. Sendo certo que ele corresponderá a um aperfeiçoamento do poder da particularidade presente na *Phänomenologie des Geistes*, a ligação entre as duas obras não pode deixar de ser feita. E é só a partir dela que poderemos compreender plenamente as novidades apresentadas na *Sittlichkeit* das *Grundlinien*.

O sistema de necessidades revela um inegável aprofundamento da particularidade. Com efeito, os indivíduos são agora apresentados como possuidores de necessidades e como entidades que procuram a satisfação dos seus próprios fins através do desempenho de tarefas (já não através da obediência a um poder que lhes é devolvido enquanto Riqueza). Assim, na *Phänomenologie des Geistes* a consciência conquista a particularidade, mas essa conquista traduz-se numa forma ainda muito embrionária. Só nas *Grundlinien* é a particularidade aprofundada e levada às últimas consequências³²⁶. No entanto, o que é mais relevante é que uma dessas consequências é precisamente a evidenciação da universalidade. É com o aprofundar da particularidade que a universalidade se torna também cada vez mais presente. Tal presença vai crescendo ao longo da *bürgerliche Gesellschaft* e conhece a sua expressão mais clara na *Rechtspflege* e na *Korporation*.

Apesar disso, este crescente adquirir de expressão (este gradual destacamento) que a universalidade vai conhecendo nunca é acompanhado de uma perda da particularidade; o que acontece é que a

³²⁵ No sistema de necessidades, a universalidade começa, de facto, a ser revelada, mas ainda é deixada apenas implícita, não expressa (enquanto expressa, a universalidade está ainda ausente). Nas palavras de Hegel: “die blinde Notwendigkeit des Systems der Bedürfnisse [ist] noch nicht in das Bewußtsein des Allgemeinen erhoben und von solchem aus betätigt”; G. F. W. Hegel, *Encyklopädie...*, §532, p.328.

³²⁶ Como nota Joachim Ritter, em Hegel a Revolução marca o momento da emancipação do social; essa emancipação é que é a verdadeira revolução política, e não tanto as específicas configurações que poder político possa assumir. Cf. J. Ritter, *Hegel und...*, pp.63 – 64. Carmo Ferreira afirma que uma revolução política nunca aconteceria sem uma revolução social que a sustentasse, o que coloca o foco nas transformações culturais silenciosas que se foram fazendo sentir na Europa entre Rousseau e Kant (e que tiveram como principais pontos de apoio o pensamento destas duas figuras). Cf. M. J. C. Ferreira, *O Tema...*, p.12. Sobre a revolução silenciosa, veja-se ainda a sugestão de Otto Pöggeler de que a Revolução Francesa e o seu fracasso tenham feito despertar em Hegel a ideia de dar voz à revolução secreta, ou interior. Cf. O. Pöggeler, *Hegel. L'idea...*, pp.102 – 103. Hyppolite especifica que o trabalho das lutas do Iluminismo, em Hegel, está evidenciado nas transformações por que passaram as massas, não na transformação das elites que se propunha transformar (como o clero). Cf. J. Hyppolite, *Studies...*, pp.52 – 54.

posição de menor destaque que a universalidade ocupava no sistema de necessidades em relação à particularidade é, na *Rechtspflege*, ocupada pela particularidade (enquanto, consequentemente, a universalidade passa a ocupar a posição de maior destaque).

Na *Korporation* e na *Polizei*, por sua vez, a balança passa a pender de novo um pouco mais a favor da particularidade, mas de tal modo que os dois lados ficam quase em igualdade de destaque. Toda a esfera da *bürgerliche Gesellschaft* é a prova de uma mudança de disposição em relação à consciência honesta que no final da *Phänomenologie des Geistes* desencadeia a reação responsável pelo retorno do Espírito a si e pela não persistência nem aprofundamento da objetividade.

A *Korporation* é apenas o ponto culminante desse processo de condução a um equilíbrio entre os poderes (a confirmação da mudança de disposição acabada de referir). É na *Korporation* que compreendemos definitivamente aquilo que estava dito desde o início da *bürgerliche Gesellschaft* e que é precisamente o facto de, desde o início dessa esfera, a “consciência honesta” (*das ehrliche Bewußtsein*) ter estado a preparar a sua morte e consequente transição para um Espírito da objetividade que não seja só a) uma linguagem da perversão, mas que b) consiga autossustentar-se, manter-se num solo firme (uma substância, união de sujeito e objeto – uma *Sache selbst* – em que as suas duas dimensões fundamentais, particularidade e universalidade, se mantenham ambas enquanto completamente explícitas).

4.8.1 A coordenação entre *Rechtspflege*, *Polizei*, *Korporation* e *Moralität*

O problema com que acabámos de contactar encontra-se intimamente relacionado com a compreensão da articulação (a relação específica) que tem necessariamente de haver entre os mecanismos da *Rechtspflege*, da *Polizei* e da *Korporation*, por um lado, e a *Moralität*, por outro lado; aqueles terão de refletir expressamente a incidência desta esfera na *Sittlichkeit*.

É certo que podemos considerar essa incidência visível logo no sistema de necessidades (pois a grande variedade de funções e tarefas e a interconexão de todas elas torna já bastante previsível a presença da universalidade), mas a completa expressão dessa universalidade (e, consequentemente, o controlo da alienação levado a cabo pela particularidade) só se consegue com aqueles mecanismos.

Assim, embora seja preciso algum cuidado com as distinções entre sistema de necessidades e mecanismos de universalização (pois uns não existem sem os outros), temos de realçar a especificidade destes (quando comparados com o sistema de necessidades) para tornar explícita a universalidade de uma forma sempre equilibrada com a explicitação da particularidade.

É relevante realçar este ponto, porque, se não o destacarmos, podemos ser levados a ver a guerra como momento suficiente no plano internacional. Se se compreende o sistema de necessidades como o momento em que já se encontra tanto a particularidade (no fim egoísta) como a universalidade (na

interconexão de funções), também a guerra poderia ser vista como momento em que ambos esses poderes se encontram (no fim egoísta dos Estados individuais, a particularidade, e nos contactos bélicos entre Estados, a universalidade).

Ora, esta conclusão implicaria ignorar precisamente o que acabámos de referir. Assim como no sistema de necessidades a universalidade não está expressa, também na guerra esse momento de universalidade não se acha expresso. De modo que a coerência com tudo o que foi dito nos desenvolvimentos anteriores apenas é alcançada se se encontrar em mecanismos de universalização específicos no plano internacional, que desempenhem a mesma função que a *Rechtspflege*, a *Polizei* e a *Korporation* desempenham no plano interno.

No sistema de necessidades, a universalidade estará apenas implícita; e isso constata-se, por exemplo, através da universalidade presente no direito de propriedade (tal universalidade só se torna explícita com a proteção universal que esse direito recebe na *Rechtspflege*; no sistema de necessidades ele é encarado somente como uma forma de efetivar o fim egoísta)³²⁷.

Na *Rechtspflege*, portanto, como temos vindo a sustentar, já há o primeiro momento de explicitação da universalidade³²⁸, muito embora essa explicitação só fique concluída com a *Polizei* e a *Korporation*³²⁹. Tanto a *Rechtspflege* como a *Polizei* e a *Korporation* são, portanto, momentos ou mecanismos da universalidade. Mas isso não invalida que existam diferenças entre eles no que toca à explicitação dos poderes (ao equilíbrio entre o que se encontra implícito e o que se encontra explícito).

A *Rechtspflege*, tal como a *Polizei* e a *Korporation*, permite a manutenção do sistema de necessidades (permite que a universalidade implícita no sistema de necessidades continue sempre a ser produzida). No entanto, fá-lo com uma quase indiferença para com a particularidade. Com efeito, na *Rechtspflege*, o bem do particular (a satisfação que os indivíduos possam adquirir pelas ações da justiça) é um efeito apenas colateral, porque cada caso é tratado absolutamente da mesma forma como qualquer outro (é tido naquilo que tem de universal, isto é, a capacidade para contribuir para o funcionamento do

³²⁷ “Das Prinzip dieses Systems der Bedürfnisse hat als die eigene Besonderheit des Wissens und des Wollens die *an und für sich* seiende Allgemeinheit, die Allgemeinheit der *Freiheit* nur *abstrakt*, somit als *Recht des Eigentums* in sich”; G. F. W. Hegel, *Grundlinien...*, §208, p.360.

³²⁸ “In der Rechtspflege führt sich die bürgerliche Gesellschaft, in der sich die Idee in der Besonderheit verloren [hat] und in die Trennung des Inneren und Äußeren auseinandergegangen ist, zu deren *Begriffe*, der Einheit des an sich seienden Allgemeinen mit der subjektiven Besonderheit zurück”; ob. cit., §229, p.381.

³²⁹ “Die Verwirklichung dieser Einheit in der Ausdehnung auf den ganzen Umfang der Besonderheit, zunächst als relativer Vereinigung, macht die Bestimmung der *Polizei* und, in beschränkter, aber konkreter Totalität, die *Korporation* aus”; ob. cit., §229, p.381.

sistema de necessidades)³³⁰.

Ora, na *Polizei* e na *Korporation* é precisamente esta indiferença para com o bem do particular que é ultrapassada³³¹. É, portanto, neste sentido que devemos entender a expressão, presente no §229, de que é com a *Korporation* que a “união” (entenda-se, entre particularidade e universalidade) é concluída. O bem do particular também é conseguido na *Polizei* e na *Korporation* (que são mecanismos de universalização, isto é, formas de tornar explícita a universalidade no sistema de necessidades); deixando de ser permitido apenas como efeito secundário ou colateral (como sucede na *Rechstpflege*), passa também a estar explícito.

Na *Korporation* dá-se, portanto, a plena sobreposição da particularidade e da universalidade, ambas enquanto explicitadas. A diferença entre a *Polizei* e a *Korporation* é que, embora ambas procurem a sobreposição entre particularidade e universalidade (ou mútua explicitação dos dois poderes)³³², a primeira (contrariamente à segunda) ainda configura um sistema com alguma autonomia, paralelo ao sistema de necessidades³³³.

É a *Korporation* que completa a sobreposição dos dois poderes, porque é ela que introduz a explicitação da universalidade propriamente no âmago da particularidade explicitada³³⁴. Só com a *Korporation* é que fica completamente claro que é a particularidade que faz a universalidade. O percurso que começa na *Rechstpflege* e termina na *Korporation* é, de facto, um percurso de explicitação da universalidade, mas não o é apenas, pois essa explicitação (simples) fica concluída na

³³⁰ Como diz Hegel, a *Rechstpflege* confere existência determinada ao direito como “algo universalmente reconhecido, conhecido e querido”; “als *allgemein Anerkanntes, Gewußtes und Gewolltes* zu sein und, vermittelt durch dies Gewußt – und Gewolltsein, Gelten und objektive Wirklichkeit zu haben”; ob. cit., §209, p.360.

³³¹ “Das in der Besonderheit wirkliche Recht enthält aber sowohl, daß die *Zufälligkeiten* gegen den einen und den anderen Zweck aufgehoben seien und die *ungestörte Sicherheit* der Person und des Eigentums bewirkt [sei], als daß die *Sicherung* der Subsistenz und des Wohls der Einzelnen, - daß das *besondere Wohl* als *Recht behandelt und verwirklicht* sei”; ob. cit., §230, p.382.

³³² Será relevante nesse sentido a seguinte passagem do §249: “Die polizeiliche Vorsorge verwirklicht und erhält zunächst das Allgemeine, welches in der Besonderheit der bürgerlichen Gesellschaft enthalten ist, (...) so wie sie als höhere Leitung Vorsorge für die Interessen (§ 246), die über diese Gesellschaft hinausführen, trägt”; ob. cit., §249, p.393.

³³³ Um sistema de proteção (“*eine äußere Ordnung und Veranstaltung zum Schutz und Sicherheit*”), como é referido em G. F. W. Hegel, *Grundlinien...*, §249, p.393. Na *Encyklopädie* utiliza-se, a este respeito, a expressão “*äußerliche Allgemeinheit*”; cf. G. F. W. Hegel, *Encyklopädie...*, §534, p.329.

³³⁴ Vão neste sentido as seguintes palavras de Hegel no §289 das *Grundlinien*: “in dem Korporationsgeist, da er die Einwurzelung des Besonderen in das Allgemeine unmittelbar enthält, ist insofern die Tiefe und die Stärke des Staates, die er in der Gesinnung hat”; G. F. W. Hegel, *Grundlinien...*, §289, pp.458 – 459.

Rechstpflege.

Era necessário alcançar uma explicitação de ambos os poderes – mas alcançar essa explicitação em simultâneo: levar ambos, enquanto explicitados, a um estado de interpenetração. Assim, mais do que explicitar a universalidade já presente no sistema de necessidade, a *Korporation* e a *Polizei* mantêm a explicitação alcançada na *Rechstpflege*³³⁵ e fundem-na com a particularidade explicitada³³⁶.

4.8.2. A necessidade de considerar os efeitos da *Moralität* como recaindo na esfera da *Sittlichkeit* das *Grundlinien* no seu todo

A atividade corporativa tem, assim, a especificidade de ter como finalidade tanto a satisfação individual como a satisfação coletiva; não é apenas o bem particular que é prosseguido na atividade corporativa, porque ele não pode ser prosseguido sem que o interesse coletivo (de todos os outros membros da *Korporation*) seja também prosseguido.

Interesse particular e interesse coletivo são aqui de tal forma interdependentes que é a sua separação o único fator que se encontra agora implícito. A mútua explicitação do interesse particular e do interesse coletivo (ou da satisfação particular e da satisfação coletiva) é propriamente a união entre particularidade e universalidade (ou a reflexão do Espírito em si mesmo)³³⁷.

Na *Phänomenologie des Geistes* falta um momento de sobreposição explícita de particularidade e universalidade. Por isso, o Estado não pôde ser alcançado – a construção do Estado é apenas imperfeita³³⁸. Podemos dizer que, na *Phänomenologie des Geistes*, o Estado tem apenas uma das suas

³³⁵ É da seguinte forma que Hegel diz que a função da *Rechstpflege* é expressar a universalidade da esfera da *Sittlichkeit* das *Grundlinien*: “Die Rechtspflege hat die Bestimmung, nur die abstrakte Seite der Freiheit der Person in der bürgerlichen Gesellschaft zur Notwendigkeit zu betätigen”; G. F. W. Hegel, *Encyklopädie...*, §532, p.328.

³³⁶ Vai precisamente nesse sentido todo o §255 – nele só fica suficientemente clara a “innerliche Weise” em que a ligação entre particularidade e universalidade tem de ser conseguida. Cf. G. F. W. Hegel, *Grundlinien...*, §255, p.396.

³³⁷ Para a atividade corporativa como uma atividade que faz o indivíduo emergir em direção à universalidade, veja-se G. F. W. Hegel, *Encyklopädie...*, §534 *in fine*, p.330. Chamley sublinha a importância da *Korporation* em Hegel, mas diz apenas que se trata de uma instituição que “consolida” o Estado, não aprofundando a relação entre esses dois momentos (ou em que medida eles podem ser distinguidos como dois momentos). Cf. P. Chamley, *Economie Politique...*, pp.44 – 45.

³³⁸ “Die unvollkommenen Staaten sind die, in denen die Idee des Staats noch eingehüllt ist und wo die besonderen Bestimmungen derselben nicht zu freier Selbständigkeit gekommen sind. (...) Das Allgemeine muß also betätigt sein, aber die Subjektivität auf der anderen Seite ganz und lebendig entwickelt werden. Nur dadurch, daß beide Momente in ihrer Stärke bestehen, ist der Staat als ein gegliederter und wahrhaft organisierter anzusehen”; G. F. W. Hegel, *Grundlinien...*, §260 Zusatz, p.407.

duas raízes: a Família.

A Família e a *Korporation* são as duas raízes do Estado (§255) porque são os dois momentos específicos em que particularidade e universalidade estão unidas. A partir do momento em que falta uma dessas raízes, podemos encarar o Estado como imperfeito. O que se começa a notar na *Phänomenologie des Geistes* é a tendência do Espírito para procurar a sua segunda raiz: a tendência para procurar um momento em que possa ter ambos os poderes que o constituem unidos (mas unidos justamente enquanto explicitados). De modo que, para o conseguir, teria ainda de alcançar os momentos em que cada poder em causa conhecesse a sua explicitação.

O avanço para o momento da união, na *Phänomenologie des Geistes*, faz perder o momento da alienação; a particularidade é anulada na Fé e a *absolute Freiheit* não consegue reestabelecer a ligação com a particularidade, porque não houve uma forma de conservar a explicitação da particularidade na explicitação da universalidade.

Uma comparação entre o mundo da *Bildung* da *Phänomenologie des Geistes* e a *Sittlichkeit* das *Grundlinien* não pode prescindir de tomar cada uma dessas esferas por inteiro. Por um lado, a consideração dos momentos específicos que acabámos de fazer acima é útil para compreender o papel de cada momento e para ter presente a importância das noções de explicitação e carácter implícito dos poderes. Mas, por outro lado, ela não nos permite compreender perfeitamente o que falta na *Phänomenologie des Geistes* para ser possível alcançar o Estado das *Grundlinien*.

Não podemos dizer que o que falta seja a *Korporation* (por ser o momento da mútua explicitação da particularidade e da universalidade). Uma vez que esse momento só é possível porque há um sistema de necessidades que se encarrega especificamente de uma explicitação da particularidade de uma forma que deixa fortemente implícita a universalidade. Mas o momento do sistema de necessidades só é possível porque relega a específica explicitação da universalidade para a *Rechtspflege* (que, por sua vez, também não poderia surgir na *Phänomenologie des Geistes*, pois só tem sentido como resposta a um sistema de necessidades).

O desenvolvimento espiritual presente na *Phänomenologie des Geistes*, prescindindo de um aprofundamento da particularidade, condena toda a esfera da *Bildung* a desaguar na *absolute Freiheit*. Uma *bürgerliche Gesellschaft* justifica imediata e evidentemente a existência da *Korporation*, da *Polizei* e da *Rechtspflege*. De sorte que até podemos pôr a tónica na particularidade ou alienação: como ela não foi levada às últimas consequências (não foi aprofundada na *Phänomenologie des Geistes*), todo o movimento espiritual se vê impedido de progredir num sentido mais próximo daquele que encontramos nas *Grundlinien*.

Assim, o efeito da *Moralität* até terá um maior reflexo propriamente no sistema de necessidades do

que na *Korporation*³³⁹. Isto é, se tivéssemos de indicar um efeito mais diretamente relacionado com os desenvolvimentos da *Moralität*, ele será o sistema de necessidades – sendo os mecanismos de universalização (e especialmente a *Korporation* enquanto momento de sobreposição perfeita dos dois poderes) efeitos apenas secundários (cuja causa imediata será o próprio sistema de necessidades)³⁴⁰. Contudo, será mais proveitoso colocar a questão ao nível das esferas da *Moralität* e da *bürgerliche Gesellschaft*, e realçar que o que não se encontra na *Bildung* da *Phänomenologie des Geistes*, mas já está presente nas *Grundlinien*, é uma maior coordenação entre particularidade e universalidade³⁴¹.

³³⁹ Georg Luckács refere ainda que o período em que Hegel começa a pensar criticamente sobre a ética kantiana é também um período em que as suas atenções se centram nos deveres e nas atividades característicos da classe burguesa. Cf. G. Luckács, *El Joven...*, pp.163 – 166.

³⁴⁰ O final de §534 da *Encyklopädie* é muito significativo. Na *Korporation* há um movimento semelhante ao da passagem da procura da felicidade particular para a felicidade geral – o Bem. No entanto, esse movimento surge agora na objetividade (neste sentido, será de realçar mais a relação entre *Moralität* e *Korporation*, e não tanto aquela entre *Moralität* e sistema de necessidades). Contudo, é preciso ter em conta (como também o final do §534 indica), que o que acontece não é uma substituição do fim particular por um fim universal e pelo trabalho para a obtenção da satisfação correspondente, mas antes a sobreposição dessas duas dimensões (enquanto a capacidade privada do indivíduo encontra segurança e proteção, também o interesse coletivo é atendido, tudo com a execução da mesma atividade). Por isso é que nos temos vindo a referir a uma sobreposição de particularidade e universalidade, mas desta vez enquanto aprofundadas (algo que ainda não são na Família). O que isto significa é que o aprofundamento da explicitação dos poderes é a novidade nas *Grundlinien*. Esta novidade tem necessariamente de ser efeito dos desenvolvimentos da *Moralität*, pois foi a peça que faltou à construção da *Bildung* na *Phänomenologie des Geistes*. Por um lado, a *Korporation* tem de ser considerada como um efeito muito específico da *Moralität*, porque é um momento essencial ao Estado (é um momento de união de particularidade e universalidade sem o qual a Ideia, que obtém a sua primeira formulação na *Moralität*, não atinge a sua realidade completamente). Por outro lado, essa realidade também não seria atingida sem o momento de maior explicitação da particularidade, que já ameaça surgir na *Phänomenologie des Geistes*, mas que apenas surge realmente com o impulso dado pela certeza de si da *Moralität*. Há, portanto, duas relações específicas igualmente importantes a considerar (entre *Moralität* e sistema de necessidades e entre *Moralität* e *Korporation*), mas cada uma com as suas especificidades. No entanto, ambas representam a relação mais geral a ter em conta entre *Moralität* e *Sittlichkeit* (ou subjetividade e objetividade, imediatidade e mediatidade, união e diferenciação). Sobre essa relação específica entre *Moralität* e sistema de necessidades, será importante considerar a posição de Ludwig Siep, segundo o qual o sistema de necessidades é o local (*der Ort*) da moralidade (o momento em que ela adquire forma organizada, tal como o direito adquire a sua organização na *Rechtspflege*). Cf. L. Siep, “Was heisst...”, p.88. Também neste sentido, Bourgeois refere uma “*Moralität* moderna” que associa ao Estado napoleónico; Cf. B. Bourgeois, *La Pensée...*, p.74.

³⁴¹ É neste sentido que aponta, por exemplo, a seguinte passagem: “das Prinzip der modernen Staaten hat diese ungeheure Stärke und Tiefe, das Prinzip der Subjektivität sich zum *selbständigen Extreme* der persönlichen Besonderheit vollenden zu lassen und zugleich es in die *substantielle Einheit zurückzuführen* und so in ihm selbst

No fundo, os poderes em questão andam sempre de mãos dadas nas *Grundlinien*, mesmo que haja momentos específicos de explicitação de um e de outro – o que se nota porventura de forma mais evidente no sistema de necessidades, em que não é apenas uma simples explicitação da particularidade que é realizada, mas essa explicitação acompanhada de um deixar implícito da universalidade (logo no sistema de necessidades quase que se realiza uma mútua explicitação de ambos os poderes).

Para além disso, também na *Rechtspflege* não há apenas uma explicitação da universalidade, mas uma tal explicitação que tem o cuidado de não expulsar completamente a particularidade, antes de permitir que ela seja repescada pela *Polizei* e pela *Korporation*. Na Fé, a Riqueza, sendo disponibilizada pelo monarca, surge como uma explicitação da particularidade que mantém uma ligação com a universalidade (precisamente por ter sido alcançada através da obediência); mas a própria explicitação da universalidade não é uma verdadeira explicitação (é apenas uma evidenciação linguística, não uma verdadeira construção).

O recebimento da Riqueza seria o momento a partir do qual se poderia começar a construção da verdadeira alienação e, portanto, a partir do qual ambos os poderes poderiam vir a receber uma verdadeira explicitação. E na verdade é isso que acontece, embora só nas *Grundlinien*. Assim, esta obra encontra-se não em oposição à (ou como alternativa ao modelo de) objetividade da *Phänomenologie des Geistes*, mas como o seu aprofundamento ou continuação³⁴².

Podemos, portanto, encontrar um micro-efeito e um macro-efeito da *Moralität* na *Sittlichkeit* das *Grundlinien*. O micro-efeito será a possibilitação do desenvolvimento da individualidade ou o aprofundamento da alienação (e, portanto, a possibilitação do surgimento de um sistema de necessidades). O macro-efeito, que é o que nos deve interessar mais, prende-se com a aproximação dos poderes da objetividade (particularidade e universalidade) de uma forma que eles se possam manter próximos (ou em permanente articulação), mesmo conhecendo cada um deles a sua

diese zu erhalten”; G. F. W. Hegel, *Grundlinien...* §260, p.407. Allen Wood refere um aprofundamento da liberdade ao longo da História, através das esferas da objetividade; cf. A. W. Wood, *Hegel's Ethical...*, p.223.

³⁴² Segundo Habermas, as leituras que têm sido feitas desta continuidade (com especial enfoque para o momento da Revolução Francesa na *Phänomenologie des Geistes*) podem ser reunidas em três interpretações: (1) uma, mais conservadora, que confere maior importância ao que podemos designar como moralidade social da *Sittlichkeit* das *Grundlinien* (que supera a abstração do *abstraktes Recht* e da *Moralität*); (2) outra, mais liberal, que luta essencialmente por demonstrar a importância da universalidade e abstração na *Sittlichkeit* das *Grundlinien*, e (3) a dos hegelianos de esquerda, que compreendem as reivindicações das correntes anteriores, mas acreditam que nenhuma delas tem completa razão, pois Hegel não foi bem sucedido em demonstrar que é possível simultaneamente avançar para uma moralidade social e conservar a abstração dos ideais da Revolução Francesa. Cf. J. Habermas, *Theory...*, pp.134 – 136.

explicitação por oposição à explicitação do outro.

A explicitação dos poderes começa na *Bildung* da *Phänomenologie des Geistes*, mas é também apenas imperfeitamente realizada (só através da linguagem). Esta realização meramente imperfeita impede qualquer possibilidade de surgimento da *Korporation* na *Phänomenologie des Geistes* (porque não havia ainda poderes explícitos para unir).

É preciso, portanto, que o trabalho de explicitação seja continuado. Mas essa continuação está, por sua vez, dependente de outros desenvolvimentos. A explicitação, quer seja da individualidade, quer da universalidade, significa o aprofundamento da alienação. Verificamos que assim é pela própria estrutura das *Grundlinien*. Pois o Estado encontra-se dentro da *Sittlichkeit*, não dentro da esfera do Espírito retornado-a-si; todo o retorno ou união proporcionado pelos mecanismos de universalização da *Sittlichkeit* das *Grundlinien* é um retorno dentro da própria alienação, que não a inverte completamente, mas apenas o estritamente necessário para fechar a própria esfera da alienação e inferir assim o Espírito da objetividade.

Ora, como já adiantámos acima, mas estamos agora em condições de compreender melhor, o grande contributo da *Moralität* consiste em estabelecer um solo suficientemente firme para que o distanciamento em que o Espírito se colocará em relação a si mesmo possa ser realizado sem fragmentação.

Na *Moralität*, a certeza que a consciência adquire de si mesma comporta uma tal segurança e uma tal força (uma tal intensidade) que erradica quaisquer medos ou incertezas que pudesse haver em relação a aprofundar a alienação. De facto, a consciência passa a saber que, mesmo que possa não se reconhecer nos estados de alienação por que passar, estará sempre perante si mesma, estará sempre a confrontar-se consigo própria.

A resistência à alienação que ainda há na *Bildung* é ultrapassada na *Moralität*, quer encaremos essa alienação apenas como a alienação que, na sequência dos desenvolvimentos do Espírito, é imediatamente a próxima (o sistema de necessidades), quer a encaremos como a alienação de maior dimensão que percorre toda a *Sittlichkeit* das *Grundlinien* e que faz desta esfera a esfera da verdadeira objetividade ou alienação.

5. Problemas levantados pelo final das *Grundlinien*

5.1. Uma incongruência na conceção da guerra como meio de recurso normal no plano internacional?

A antecendência da *Moralität* em relação à *Sittlichkeit* nas *Grundlinien*, quando comparada com a antecendência da *Sittlichkeit* e da *Bildung* em relação à *Moralität* na *Phänomenologie des Geistes*, retira o estatuto de verdadeira objetividade ao mundo da *Bildung* da *Phänomenologie des Geistes*,

mas também não atribui esse estatuto ao Estado delineado nas *Grundlinien* (constituído pela Família, pela *bürgerliche Gesellschaft* e pelos mecanismos de universalização).

A estabilidade conseguida pelos mecanismos de universalização também se perde na História Universal. Assim, não haverá nenhum modelo de organização social que seja o verdadeiro ou aquele realmente de acordo com a natureza do Espírito. Pois essa verdadeira natureza é precisamente marcada pelo carácter temporário de qualquer estabilidade (há sempre novas configurações que a objetividade vai assumindo num processo para o qual não se consegue antever um fim). Mas isto não significa que não haja nenhuma diferença entre o modelo de objetividade da *Phänomenologie des Geistes* e o das *Grundlinien*. Assim, enquanto o primeiro não estava preparado para essa permanente transitoriedade ou constante assumir de diferentes configurações por parte da objetividade, o segundo já se encontra preparado para isso.

Os modelos de Estado anteriores à Revolução Francesa, assumindo-se como modelos finais de Estado, não compreendem a sua própria natureza e esforçam-se por evitar o inevitável (a sua mutação). Mas não é isso que sucede com o modelo de Estado das *Grundlinien*. Trata-se de um modelo que se prepara para as mutações por que passará e que acontecerão na esfera das mútuas influências que todos os Estados estão condenados a sofrer no plano internacional, e que já não corresponderão necessariamente a desenvolvimentos violentos (com guerras e revoluções).

Neste sentido, poderemos considerar que o Estado das *Grundlinien* é aquele que compreende as dinâmicas espirituais; ele estará ao nível do Espírito (será digno de si próprio) não pelas determinações ou configurações positivas em que se assume e que reivindica como as verdadeiras (ou as que devem ser seguidas por todos os outros Estados), antes pela sua capacidade de se compreender a si mesmo e de se adequar às mutações a que a sua própria natureza o conduzirá.

Não sendo possível estancar as transições ou mutações da objetividade, o Estado que se encontra mais próximo da verdade é aquele que aprende a colocar-se em conformidade com essas mutações. Esta aprendizagem faz-se, de facto, com o forte contributo da *Moralität*. De modo que aquilo que o Espírito adquire nessa esfera é, na verdade, a capacidade para se colocar em conformidade consigo mesmo e permitir uma maior suavidade nas modificações por que tem de passar.

Admitir a guerra no plano internacional como forma aceitável de o Espírito do mundo se manifestar³⁴³

³⁴³ Vejam-se, por exemplo, as seguintes passagens: “[der Krieg ist] nicht als absolutes Übel und als eine bloß äußerliche Zufälligkeit zu betrachten (...), welche, sei es in was es wolle, in den Leidenschaften der Machthabenden oder der Völker, in Ungerechtigkeiten usf., überhaupt in solchem, das nicht sein soll, seinen somit selbst zufälligen Grund habe”; G. F. W. Hegel, *Grundlinien*, §324, p.492. De resto, já no *Verfassung Deutschlands* é dito que é um erro resolver a contradição entre moralidade e conflitos internacionais em prejuízo dos últimos, pois estes são perfeitamente justificados pela diversidade de interesses dos vários Estados (que, entenda-se, têm por sua vez, um

pode ser incongruente com a maior estabilidade que os mecanismos de universalização alcançam na esfera da alienação. O maior contributo desses mecanismos consistirá no facto de impedirem que o desenrolar da vida social degenere em alterações súbitas e drásticas da ordenação da objetividade. Mas esse contributo não é suficientemente aproveitado, porque se desprezam as possíveis formas de prosseguir essa tarefa no plano internacional.

O facto de Hegel ter pensado a guerra como momento a partir do qual é sempre produzido algo positivo pode tê-lo levado a vê-la como algo distinto da *absolute Freiheit* e do Terror tratado na *Phänomenologie des Geistes*. Assim, a guerra também refletiria os desenvolvimentos feitos na *Moralität*, porque, apesar de ela conduzir à destruição de certos Estados, o Estado, enquanto Espírito do mundo, é conservado³⁴⁴.

Contudo, torna-se mais difícil compreender o papel da Revolução Francesa e da ética kantiana como um contributo de estabilidade, alcançado nesse período histórico específico, mas que tem como resultado ou implicação uma forma de relacionamento entre Estados que sempre pautou o plano internacional desde muito antes da Revolução Francesa.

Uma forma de responder a esta objeção passará simplesmente por dissociar o tempo histórico do tempo próprio do desenvolvimento espiritual (sendo, assim, possível que um desenvolvimento que o Espírito só alcança na Idade contemporânea tenha efeitos logo desde a Idade Média ou até desde a Antiguidade). A resposta mais promissora será, no entanto, a que sugere que, a partir da Revolução Francesa e do período de sedimentação da ética kantiana, uma forma de guerra (mais moral) passará a marcar o plano internacional (que é, aliás, o que parece ser sugerido no §338 das *Grundlinien*).

fundamento moral). Cf. G. F. W. Hegel, *Verfassung Deutschlands*, pp.540 e ss.

³⁴⁴ Neste sentido, as seguintes passagens são esclarecedoras: “im Kriege selbst der Krieg als ein Vorübergehensollendes bestimmt ist. Er enthält damit die völkerrechtliche Bestimmung, daß in ihm die Möglichkeit des Friedens erhalten, somit z. B. die Gesandten respektiert, und überhaupt, daß er nicht gegen die inneren Institutionen und das friedliche Familien – und Privatleben, nicht gegen die Privatpersonen geführt werde”; G. F. W. Hegel, *Grundlinien...*, §338, p.502, e ainda: “Die neueren Kriege werden daher menschlich geführt, und die Person ist nicht in Haß der Person gegenüber”; G. F. W. Hegel, *Grundlinien...*, §338, Zusatz, p.502. Como destaca Steven Smith, embora Hegel não negue a componente de destruição da guerra, afirma também a sua capacidade para lembrar ao indivíduo a temporalidade e finitude dos momentos da *bürgerliche Gesellschaft* (finitude que contrastaria fortemente com a permanência do Estado, enquanto forma mais aperfeiçoada do Espírito da objetividade). Cf. S. B. Smith, “Hegel's Views...”, p.631. Também Avineri centra a discussão da guerra na disposição de subjugar completamente a particularidade à universalidade. Ao investir contra o inimigo, o Espírito revela da forma mais gritante o desprezo pelos bens que são tão preciosos para o indivíduo da *bürgerliche Gesellschaft* – e assim a destruição é sempre uma destruição que fica confinada à particularidade. Cf. S. Avineri, *Hegel's Theory...*, pp.196 – 198. Robert Solomon destaca a dispensabilidade do indivíduo em relação ao Estado como elemento comum à guerra e à Revolução; cf. R. C. Solomon, *In the Spirit...*, p.561.

Mais importante será salientar um outro ponto. A insistência de Hegel em ver a guerra como um meio aceitável de relacionamento entre Estados leva-nos a levantar dúvidas de que tenha sido sua intenção atribuir à *Moralität* toda a importância estrutural (ou fundadora) que temos vindo a defender que ela efetivamente tem e que só compreendemos integralmente com uma leitura comparativa das *Grundlinien* e da *Phänomenologie des Geistes*.

Num mundo em que a guerra marca permanentemente o cenário internacional (não necessariamente a todo o momento, mas de uma forma que lhe permite assumir o papel de meio privilegiado de operar esse relacionamento – um meio sempre à mão e que constitui o recurso normal dos Estados para efetivar as suas pretensões)³⁴⁵, irão necessariamente surgir sempre novas configurações da objetividade. Portanto, nada garante que o modelo de Estado delineado nas *Grundlinien* se mantenha (poderá haver recuos a formas autoritárias ou ditatoriais de governação e serão alcançados novos desenvolvimentos de impossível antecipação)³⁴⁶.

³⁴⁵ É certo que na secção intitulada “das äussere Staatsrecht”, Hegel não se refere às relações internacionais como algo que se baseia exclusivamente na guerra, antes faz importantes referências à diplomacia pacífica (essencialmente aos reconhecimentos interestatais e relações contratuais). No entanto, no §334, a guerra é, de facto, apresentada como um resultado natural de desacordos que não conseguem ser solucionados através da diplomacia. Neste sentido, Hegel diz o seguinte: “Der Streit der Staaten kann deswegen, insofern die besonderen Willen keine Übereinkunft finden, nur durch *Krieg* entschieden werden”; G. F. W. Hegel, *Grundlinien...*, §334, p.500. A razão para essa normalização ou institucionalização da guerra prende-se com o facto de cada Estado, sendo uma individualidade, prosseguir exclusivamente o seu próprio interesse, necessariamente diferente dos interesses de todos os outros. “Indem die Staaten in ihrem Verhältnisse der Selbständigkeit als *besondere* Willen gegeneinander sind und das Gelten der Traktate selbst hierauf beruht, der *besondere Wille* des Ganzen aber *nach seinem Inhalte* sein *Wohl* überhaupt ist, so ist dieses das höchste Gesetz in seinem Verhalten zu anderen”; G. F. W. Hegel, *Grundlinien...*, §336, p.501. Nas lições de 18/19 (G. F. W. Hegel, *Naturrecht...*, pp.338 – 341) e de 19/20 (G. F. W. Hegel, *Philosophie des Rechts – Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*, pp.278 – 280), a secção das relações interestatais ainda se encontra pouco desenvolvida, mas as posições essenciais já estão presentes. Assim, nos anos posteriores encontramos apenas desenvolvimentos complementares e uma maior sistematização das matérias. G. F. W. Hegel, *Die “Rechtsphilosophie” von 1820 zusammen mit Hegels Vorlesungsnotizen (1821 – 1825)*, pp.790 – 804, G. F. W. Hegel, *Philosophie des Rechts. Nach dem Vortrage des Herrn Prof. Hegel im Winter 1822/23*, pp.827 – 838, G. F. W. Hegel, *Philosophie des Rechts nach der Vorlesungs-nachschrift K. G. v. Griesheims 1824/25*, pp.731 – 744.

³⁴⁶ Verene dá conta de uma corrente de críticas às posições de Hegel sobre a guerra que vão precisamente neste sentido (no sentido de invocar que o muito superior poder destrutivo das guerras atuais torna as visões de Hegel sobre a guerra menos credíveis e possivelmente desatualizadas). No entender deste autor, a tónica deve antes ser colocada no modo de vida do guerreiro e na disposição da coragem; se esta configuração da consciência puder ser adaptada de outras formas que não a guerra, com toda a capacidade destruidora que ela tem, então não haverá razão para não ser possível uma paz perpétua. Cf. D. P. Verene, “Hegel's account...”, pp.172 – 179.

Sendo assim, não estará o modelo de Estado das *Grundlinien* a ser colocado a par do modelo apresentado na *Phänomenologie des Geistes* (mesmo que este não deva ser designado como Estado)? E se assim for, o contributo da *Moralität* não será também ele passageiro ou relativo, consistindo apenas na capacidade para facilitar uma certa ordenação da objetividade, mas sem conseguir acompanhar as novas ordenações que se seguirão a essa?

5.2. Fundamentação de um contexto internacional bélico

A implausibilidade de uma guerra que preserve o Estado constitucional leva-nos a sugerir se, com as relações entre subjetividade e objetividade desenvolvidas na *Phänomenologie des Geistes* e nas *Grundlinien*, Hegel não estaria simplesmente a fazer uma leitura histórica do período revolucionário capaz de explicar as mudanças políticas e sociais que a Europa conheceu a partir de finais do séc. XVIII, mas incapaz de antecipar futuras alterações (e, portanto, de garantir uma maior dignidade espiritual ao Estado constitucional).

Se este modelo de objetividade não é capaz de perdurar no plano internacional, será apenas mais uma nova configuração que o Espírito assume – sendo provável que venha a ser sucedido por outras que poderão já não ser preparadas pela subjetividade. A questão que temos de suscitar é, portanto, a seguinte: a *Moralität* (ou subjetividade) tem efetivamente um papel decisivo na configuração que a *Sittlichkeit* (ou objetividade) assume ou essa influência pode ser observada apenas num momento histórico concreto (não servindo, portanto, para sustentar posições mais gerais acerca do Espírito)?

Teria todo o sentido considerar que, assim como os Estados modernos se desenvolveram através do princípio da particularidade na *bürgerliche Gesellschaft*, de tal forma que essa particularidade é superada sem ser destruída, assim também no plano internacional se desenharia uma nova forma de expressão da particularidade que permitiria a sua superação e ascensão à universalidade. Isto é, os desenvolvimentos espirituais ir-se-iam aperfeiçoando ao longo da História, tendo sido a Revolução Francesa e a ética kantiana porventura o marco inaugurador desse percurso, mas que viria a ter continuação no direito internacional pacifista ou humanitário.

Hegel pode não ter encarado com bons olhos o fim da guerra como meio de relacionamento entre os Estados por razões de carácter mais prático. Parece ter tido um papel decisivo a dificuldade em imaginar organizações internacionais com capacidade de vincularem os Estados, sem recurso à força (recurso este que poderia ser, por sua vez, ele próprio a origem dos conflitos), a adotarem certas condutas que não prosseguem, pelo menos diretamente, os seus interesses particulares, ou até mesmo a dificuldade em encontrar formas suficientemente eficazes de dissuadir os Estados do recurso à força

para efetivarem os seus fins³⁴⁷.

Se assim for, poderemos estar apenas perante uma situação que obrigaria a equacionar as relações entre Estados de forma diferente das relações entre indivíduos³⁴⁸, mas mantendo sempre em vigor (continuando a dar como boa) a ideia de que há um efeito estabilizador da *Moralität* sobre os momentos da alienação do Espírito. Esse efeito traduzir-se-ia, como temos vindo a mostrar, numa certa alteração das formas de superação da particularidade, permitindo que essa superação se faça sem uma completa destruição daquele poder.

Segundo esta hipótese, seria precisamente de acordo com esta ideia da *Moralität* como esfera de estabilização das transições ou movimentos espirituais que teríamos de ler a proposta de Hegel de uma guerra humana (no §338 das *Grundlinien*) ou da rejeição de uma contradição entre moralidade e política (no §337); a guerra como mecanismo de resolução de disputas internacionais (e, portanto, de universalização) encontrar-se-ia, na verdade, completamente de acordo com a moralidade, pois seria uma consequência direta do efeito estabilizador dos desenvolvimentos morais.

No entanto, existe também a hipótese de que o recurso à guerra como mecanismo mais relevante no contexto internacional se tenha devido (a par da rejeição, provavelmente um pouco apressada, da proposta kantiana de uma sociedade das nações) à ausência de uma preocupação séria em procurar mecanismos que refletissem os efeitos dos desenvolvimentos morais e que fossem indicados no contexto internacional. Esta ausência, por sua vez, poderia dever-se a uma interpretação do efeito estabilizador da *Moralität*, por parte do próprio Hegel, que o circunscreve ao nascimento do Estado moderno, ou até simplesmente a uma não consciencialização desse efeito da *Moralität* sobre a *Sittlichkeit* (um fenómeno algo caricato, visto que denunciaria alguma incapacidade, por parte de

³⁴⁷ Pelczynski defende que Hegel não recusa completamente uma união de Estados no plano internacional – pois, embora recuse a solução kantiana, refere-se várias vezes a um eixo constituído pela Alemanha, pela França e pela Grã-Bretanha, que constituiria uma família, com práticas, leis e instituições semelhantes, que mereceriam ser criticadas em conjunto. No entanto, como o próprio Pelczynski também admite, Hegel não concebe um fim da guerra entre estes Estados, mas apenas uma suavização da utilização desse meio de conflito. Cf. Z. A. Pelczynski, “The Hegelian conception...”, p.28. Já Avineri, explica que a rejeição hegeliana de uma sociedade das nações se justifica pela necessidade de pensar uma tal organização como um Estado, isto é, como tendo de deter poder militar. Assim, a guerra encontrar-se-ia, de facto, irremediavelmente enraizada no Espírito. Seja como for, Avineri também assinala que o que podemos depreender das visões de Hegel sobre a guerra não é tanto a procura da afirmação da importância desse meio de disputa, quanto a procura das razões que estarão na base da assiduidade com que ele tem marcado a História Universal. Cf. S. Avineri, *Hegel's Theory...*, p.201. Também neste sentido (afirmando que a preocupação de Hegel foi sempre a de compreender a realidade a que teve acesso), veja-se E. Weil, *Hegel et...*, pp.77 – 78.

³⁴⁸ Como Hegel diz em G. F. W. Hegel, *Grundlinien...*, §337, p.501.

Hegel, para possuir um controlo integral sobre todos os aspetos ou consequências do seu próprio pensamento).

Tudo indica que a distinção que Hegel faz entre os indivíduos e a sua interação na *bürgerliche Gesellschaft*, por um lado, e as relações internacionais, por outro lado, se deva à inexistência de centros de poder, no plano internacional, superiores aos Estados³⁴⁹. No entanto, também o fraco desenvolvimento do comércio internacional terá sido determinante para a divisão entre o plano interno e o plano internacional³⁵⁰.

Ou seja, Hegel ter-se-á limitado a observar as dinâmicas internacionais que estavam disponíveis ao seu olhar. Com base nelas, terá sido levado a afirmar que as dinâmicas que marcam o momento de alienação no contexto do Estado teriam de ser diferentes das que marcam o momento da *bürgerliche Gesellschaft* – teria, portanto, sido incapaz de antecipar a expansão acentuada das trocas comerciais entre Estados.

Em resultado dessa expansão, os dois planos (interno e internacional) aproximam-se; a universalidade latente nas interconexões e na diversidade de relacionamentos que encontrámos na *bürgerliche Gesellschaft* passa a estar presente também no plano internacional; o que, por sua vez, abre as portas ao surgimento de mecanismos que explicitem essa universalidade e nos quais a particularidade (o interesse próprio de cada Estado) seja relegado para a dimensão do que é meramente implícito.

Esta nova configuração da comunidade internacional, tal como a configuração da *bürgerliche Gesellschaft* que se começa a desenhar na Europa no período pós-Revolução Francesa, é também uma consequência do efeito estabilizador da *Moralität* (pelo menos, faz todo o sentido que seja assim explicado).

5.3. A constante intercalação entre imediatidade e diferenciação como causa do aprofundamento de cada uma dessas dimensões

³⁴⁹ Veja-se, por exemplo, as seguintes passagens: “ihre Rechte [die Rechte der Staaten] haben nicht in einem allgemeinen zur Macht über sie [die Staaten] konstituierten, sondern in ihrem besonderen Willen ihre *Wirklichkeit*”; ob. cit., §333, p.500, “nun keine Gewalt vorhanden ist, welche gegen den Staat entscheidet, was an sich Recht ist, und die diese Entscheidung verwirklicht”; ob. cit., §330, Zusatz, p.498, “es gibt keinen Prätor, höchstens Schiedsrichter und Vermittler zwischen Staaten, und auch diese nur zufälligerweise, d. i. nach besonderen Willen”; ob. cit., §333 Zusatz, p.500.

³⁵⁰ Referindo-se ao contratos que os Estados celebram entre si no plano internacional, Hegel diz o seguinte: “der *Stoff* dieser Verträge ist jedoch von unendlich geringerer Mannigfaltigkeit als in der bürgerlichen Gesellschaft, in der die Einzelnen nach den vielfachsten Rücksichten in gegenseitiger Abhängigkeit stehen, dahingegen selbständige Staaten vornehmlich sich in sich befriedigende Ganze sind”; ob. cit., §332, p.499.

Depois de tudo o que dissemos nas secções anteriores, importa agora voltar a tocar numa questão que acima já tínhamos dado como fechada, mas que é importante repensar agora à luz dos desenvolvimentos que entretanto fizemos. Essa questão é a de saber qual exatamente o papel da ação ética da *Phänomenologie des Geistes*. E o propósito neste momento já não é repensar as conclusões a que chegámos especificamente acerca desse mesmo papel, mas clarificar uma implicação que esse papel tem a respeito da articulação entre as esferas ou mundos que se vão sucedendo ao longo do desenvolvimento espiritual apresentado tanto na *Phänomenologie des Geistes* como nas *Grundlinien*. De facto, a ação ética da *Phänomenologie des Geistes* acaba por ter um papel, no que diz respeito à estrutura do desenvolvimento espiritual, muito próximo daquele que temos estado a sustentar que é desempenhado pela *Moralität*. Mas isso não implica que tenhamos de rever as nossas posições.

Ambos os momentos em causa (a ação ética da *Phänomenologie des Geistes* e a ação moral) serão momentos de aquisição de uma disposição ativa capaz de originar a objetividade (ou saída do Espírito de si), mas em graus diferentes. A ação ética está para a *Bildung* da *Phänomenologie des Geistes* como a ação moral está para a *Sittlichkeit* das *Grundlinien*.

Há que ter em mente a diferença de profundidade da alienação da *Bildung* da *Phänomenologie des Geistes* e da *Sittlichkeit* das *Grundlinien*. Quanto maior for essa profundidade (quanto maior for o distanciamento que o Espírito operará em relação a si mesmo), maior terá de ser o enraizamento que, previamente a esse distanciamento, ele opera em si mesmo. Assim, há uma maior imediatidade na *Moralität* do que na *Sittlichkeit* da *Phänomenologie des Geistes*, porque também a objetividade ou separação é maior nas *Grundlinien* do que na *Bildung* da *Phänomenologie des Geistes*. No entanto, isto não invalida que, quer na passagem da *Sittlichkeit* da *Phänomenologie des Geistes* para a *Bildung*, quer na passagem da *Moralität* para a *Sittlichkeit* nas *Grundlinien*, encontremos a mesma atitude de separação ou de produção da independência do objeto a partir da imediatidade ou fechamento em si. Assim, está encontrada uma forma plausível de conciliar (1) a posição segundo a qual a *Moralität* exerce, de facto, um efeito ativo na alienação que é apresentada nas *Grundlinien*, (2) a posição segundo a qual todo o empreendimento das *Grundlinien* é a apresentação do desenvolvimento espiritual que já se encontra na *Phänomenologie des Geistes*, mas de um ponto de vista mais objetivo, e ainda (3) a posição segundo a qual não há uma imediatidade perfeita na *Sittlichkeit* da *Phänomenologie des Geistes*, antes sucede que, pelo contrário, a substância ética é algo subsistente diante da consciência.

A ideia chave no raciocínio de que estamos agora a dar conta é, portanto, a ideia de que há uma continuidade muito significativa entre a *Phänomenologie des Geistes* e as *Grundlinien*, que mostra precisamente a necessidade de pensar o desenvolvimento espiritual como um processo possivelmente interminável (que vai sempre assumindo formas novas) de alternância entre subjetividade e

objetividade (ou união e separação, respetivamente)³⁵¹.

No entanto, através desse processo nunca é repetida a mesma esfera de subjetividade nem a mesma esfera de objetividade. Antes sucede que cada esfera de objetividade que se segue é sempre mais aprofundada (marcada por um grau superior de separação) e cada esfera de subjetividade que se segue é também mais acentuada (marcada por uma maior imediatidade).

Não há uma só transição entre imediatidade e separação, mas sim uma série de transições que, juntas, constituem uma escada, através da qual o Espírito aprofunda a sua natureza quer objetiva quer subjetiva³⁵²; muito embora essas dimensões sejam opostas, são caracterizadas pela dinâmica peculiar de o aprofundamento de uma ter como efeito o imediato aprofundamento da outra³⁵³.

Não é de admirar, portanto, que no início da *Sittlichkeit* da *Phänomenologie des Geistes* vejamos um grau de subsistência (daquilo com que a consciência se depara) mais elevado do que aquele que encontramos na *Moralität*. Essas duas esferas são, de facto, esferas de imediatidade (e, nesse sentido, são equivalentes); mas na *Moralität* a imediatidade é superior, pois resulta de uma digressão pela objetividade que foi feita na *Bildung*.

A separação apresentada na *Bildung*, e conquistada pela ação ética da *Sittlichkeit*, tem como efeito a

³⁵¹ Para além de ser evidente (e de já termos destacado amplamente) a continuidade entre a esfera da *Moralität* da *Phänomenologie des Geistes* (e das *Grundlinien*) e a *Sittlichkeit* das *Grundlinien*, é também de assinalar a íntima proximidade entre a abstração (ou nula alteridade) que a consciência conquista na *absolute Freiheit* e a abstração que marca o *abstraktes Recht*. Como diz Ritter, a abstração da personalidade (a ideia de que a liberdade constitui a essência de todos) é o legado da Revolução Francesa. Cf. J. Ritter, *Hegel und...*, p.67. Habermas também parece ir neste sentido, ao sublinhar a relação entre a generalidade teórica da Revolução Francesa e a generalidade estabelecida na prática pelo *abstraktes Recht*; cf. J. Habermas, *Theory...*, p.125. Carmo Ferreira prefere sublinhar a contradição entre a liberdade individual e a liberdade do todo como aquela que conduziu à Revolução Francesa e cuja solução consiste essencialmente na construção de um modelo representativo de Estado que impeça as consequências nefastas de uma absolutização do momento da abstração. Cf. M. J. C. Ferreira, *O Tema...*, p.15.

³⁵² Avineri situa o esforço de Hegel por pensar o mundo com o qual a consciência se depara no contexto de uma reação a uma filosofia exageradamente subjetivista (a qual esbarra numa barreira sempre que procura sair do sujeito) – e, mais especificamente, no contexto da resposta à filosofia kantiana). Cf. S. Avineri, *Hegel's Theory...*, pp.124 e ss. No sentido de sublinhar a importância da conexão entre categorias subjetivas e objetivas na *Phänomenologie des Geistes*, G. Lukács, *El Joven...*, p.460.

³⁵³ A proposta, que encontramos na *Verfassung Deutschlands*, de ver a Alemanha como um Estado apenas em pensamento, e não como uma realidade, pode eventualmente ser vista como o embrião da ideia de permanente alternância entre a dimensão do fechamento do Espírito em si e a dimensão da alienação. No caso específico da Alemanha, estaríamos então perante uma realidade apenas possível, que se afirmaria enquanto configuração da objetividade através de uma transição do mundo da imediatidade (aqui designado simplesmente “*Gedanke*”) para o mundo da alienação (designado “*Wirklichkeit*”). Cf. G. F. W. Hegel, *Verfassung Deutschlands*, p.505.

conquista de uma maior imediatidade ou união (que se manifesta na *Moralität*) e essa maior imediatidade tem, por sua vez, o efeito de conquistar uma ainda maior objetividade ou separação (que é aquela apresentada na *Sittlichkeit* das *Grundlinien*). A imediatidade da *Sittlichkeit* que se acha apresentada na *Phänomenologie des Geistes*, não sendo ainda tão elevada como a da *Moralität*, tem o papel essencial de desencadear a objetividade da *Bildung*.

5.4. Os assuntos internos do Estado (ou Estado individual)

5.4.1. Considerações iniciais

Tendo em conta o que acabámos de dizer na secção anterior, podemos refletir sobre o que nos garantirá que esta forma de encarar o mundo da objetividade como estando em permanente construção ou aprofundamento (por estar em permanente diálogo com a construção ou aprofundamento da subjetividade) seja uma boa forma de compreender o Estado (quer o Estado moderno, quer qualquer outro tipo de organização social). Isto é, qual o critério que nos permite avaliar esta proposta de filosofia política?

É de acreditar que o maior apoio que a proposta possa receber venha dos factos históricos. Toda esta explicação, como fomos constatando ao longo destas páginas, é acompanhada por vários períodos históricos (desde o período marcado pela absolutismo, passando pelos acontecimentos conturbados da Revolução Francesa e surgimento da ética kantiana, e chegando ainda ao período de estabilização do Estado constitucional³⁵⁴). É evidente que Hegel teve a preocupação de apresentar uma leitura do fenómeno político que se adequasse ao curso dos acontecimentos históricos, e essa capacidade de explicar esse curso acaba, sem dúvida, por ser um fator que a fortalece. Mas será essa a sua única vantagem?

Atentemos naquela que será, porventura, a posição em que temos vindo a insistir mais³⁵⁵: a certeza adquirida na *Moralität* prepara e provoca a maior alienação em que consiste a *Sittlichkeit* das

³⁵⁴ Acreditamos ter deixado claro que, para Hegel, constituição não é, de todo, sinónimo de um documento escrito (independentemente de ele poder existir). Bobbio destaca bastante este facto, embora talvez reforce demasiado a dimensão orgânica do Estado (correndo assim o risco de retirar o enfoque da dimensão da disposição política, que Hegel também realça no §267 das *Grundlinien*). Contudo, Bobbio debruça-se principalmente sobre os textos anteriores às *Grundlinien*. Cf. N. Bobbio, *Studi...*, pp.70 e ss.

³⁵⁵ No fundo, essa é a posição a partir da qual conseguimos perceber a tendência / tensão central entre objetividade e subjetividade, e que consiste no facto de um aumento da separação entre consciência e objeto ter como efeito certo um aumento proporcional da união entre os dois e vice-versa, um aumento da união entre eles refletir-se como aumento proporcional da separação.

Grundlinien. Uma leitura desta posição levanta imediatamente a pergunta: o que nos garante que assim seja?

Por muito sentido que possa ter a própria estrutura de funcionamento da relação entre objetividade e subjetividade, parece inegável que somos levados a assentir-lhe devido ao seu poder para explicar o curso da História contemporânea. A própria ideia de que uma solidificação da intensidade permite uma segura saída para a exterioridade (de que o maior pilar das instituições políticas é a capacidade para atender ao dever) provavelmente não seria tão apelativa se o rumo dos acontecimentos históricos tivesse sido outro.

Podemos, portanto, questionar os verdadeiros fundamentos para esta distinção entre objetividade e subjetividade. Porquê associar a objetividade (diferenciação ou alienação) com momentos como a *bürgerliche Gesellschaft* ou a *Korporation*, e a subjetividade (união ou imediatidade) com a certeza de si e o dever moral?

Estas questões poder-se-iam explorar e seria importante perceber se esta distinção essencial no pensamento de Hegel terá alguma sustentação em algo que não seja apenas uma “sensação” ou “intuição” de que há, de facto, um contacto com o exterior, na atividade laboral, corporativa, e em outras atividades “sociais” – contacto este que está ausente na deliberação moral e no atendimento ao dever. No entanto, esse exercício não será levado a cabo aqui.

O que propomos é que se dê como boa a sugestão do filósofo de distinguir esses dois domínios da maneira como o faz, pois, mesmo que o que está por trás dessa distinção sejam apenas intuições semelhantes às que acabámos de referir (sentimentos de maior ou menor separação, de mais ou menos acentuada diferenciação, chamemos-lhes assim), o que é certo é que essas intuições existem e parecem ser fortes o suficiente para que se aceitem como bases estruturantes de um sistema que procura assumir-se como explicação primordial ou elemento da mais elevada clarificação que se possa ambicionar.

O que propomos, em alternativa, é atentar na parte final das *Grundlinien* e tentar perceber se a análise do plano internacional e da História Universal terá sido coerentemente realizada (se essas últimas secções não terão porventura falhado a compreensão da fase mais aprofundada da dialética entre objetividade e subjetividade).

5.4.2. Divisão de poderes no Estado individual

Os poderes da individualidade e da universalidade que são reunidos na *Korporation* voltam a dividir-se nos assuntos internos do Estado, onde ganham, cada um deles, ainda maior explicitação³⁵⁶. Aqui,

³⁵⁶ “Im Staate gesetzgebende und ausübende Gewalt, aber so unterschieden worden sind, daß jene für sich als die

eles assumem a forma de poder executivo e poder legislativo.

Mais uma vez, particularidade e universalidade não podem permanecer separadas, antes tem de haver um momento em que a sua reunião aconteça – o que ocorrerá na sequência da sua ainda maior explicitação (e conservando essa maior explicitação)³⁵⁷.

Mesmo que esse momento de reunião negue a forma isolada de cada um deles, a explicitação que eles adquirem nessa forma é conservada no momento de reunião, tal como, na *Phänomenologie des Geistes*, a Fé nega a explicitação alcançada pela particularidade enquanto Riqueza e pela universalidade enquanto Poder, mas acaba por conservar essa explicitação ao fazer a ponte, juntamente com a *Moralität*, para a *Sittlichkeit* das *Grundlinien*, onde a explicitação em causa será ainda mais aprofundada com a separação dos poderes na *bürgerliche Gesellschaft*.

A destruição é sempre uma fragmentação causada pela ausência de um momento de reunião dos poderes da particularidade e da universalidade. O que acontece na *bürgerliche Gesellschaft* é que esse momento (a Fé) não consegue realmente operar uma união de particularidade e universalidade que conserve explicitamente o grau de realidade alcançado por cada um deles na *Bildung* dessa obra (na dialética do Poder e da Riqueza).

A Fé só se encontra habilitada a operar uma reunião dos poderes que elimine a explicitação que cada um deles alcança por si. O resultado é que, como essa explicitação não pode ser invertida (tudo o que é de novo adquirido pelo Espírito em si mesmo é definitivo, fica nele), uma reação que se desencadeia no próprio Espírito é uma reação hostil à Fé e aos planos que ela revela ter.

schlechthin oberste *existiere* (...). Für das wesentliche Verhältnis ist die *Teilung* dieser Gewalten angesehen worden, im Sinne ihrer *Unabhängigkeit* voneinander in der Existenz, aber mit dem erwähnten Zusammenhange der Subsumtion der Gewalten des Einzelnen unter die Gewalt des Allgemeinen”; G. F. W. Hegel, *Encyklopädie...*, §541, p.337, “[die] Substantialität [des Staates] (...) ist seine *Notwendigkeit*, als sie sich in die *Begriffs-Unterschiede* seiner Wirksamkeit dirimiert, welche durch jene Substantialität ebenso wirkliche *feste* Bestimmungen, Gewalten sind”; G. F. W. Hegel, *Grundlinien...*, §270, p.415.

³⁵⁷ “Mit der *Selbständigkeit* der Gewalten, z. B. der, wie sie genannt worden sind, *exekutiven* und der *gesetzgebenden* Gewalt, ist, wie man dies auch im großen gesehen hat, die Zertrümmerung des Staats unmittelbar gesetzt”; G. F. W. Hegel, *Grundlinien...*, §272, p.434. “Bestehen die Unterschiede dagegen abstrakt für sich, so liegt am Tage, daß zwei Selbständigkeiten keine Einheit ausmachen können, wohl aber Kampf hervorbringen müssen, wodurch entweder das Ganze zerrüttet wird oder die Einheit durch Gewalt sich wieder herstellt”; G. F. W. Hegel, *Grundlinien...*, §272 Zusatz, p.435. O que Hegel quer dizer com esta última referência à força como solução é que, se os poderes não forem sabiamente unidos, convulsões se seguirão no interior do Espírito; e, mesmo sendo impossível de antecipar em que consistirão exatamente essas convulsões, podemos estar certos de que o momento em que elas culminarão será um momento em que a união entre os poderes que devia ter sido alcançada se encontrará então presente. No Estado, a escolha do processo de desenvolvimento do Espírito é sempre uma escolha entre a suavidade e a convulsão, mas nunca uma escolha entre parar os desenvolvimentos e dar-lhes continuação.

O Espírito entra em colisão consigo mesmo na *absolute Freiheit* e uma nova forma de unificação dos poderes tem de surgir (uma forma que capacite o próprio Espírito para voltar a repensar os poderes e para voltar a atribuir-lhes ainda maior explicitação). Na *Moralität*, o Espírito aprende a não lutar contra si mesmo. E a lição é bem assimilada, pois a *Korporation* já não cai no mesmo erro da Fé de querer eliminar a explicitação que a particularidade e a universalidade adquirem, sucede antes que os unifica permitindo que ambos conservem a sua nova explicitação. O novo movimento de separação que ocorre nos assuntos internos do Estado terá então de ser invertido com a mesma sabedoria com que é invertida a separação do sistema de necessidades na *Korporation*.

A resposta que demos acima à questão de saber se o Estado é um momento específico de união deve manter-se. Mas é preciso compreendê-la à luz do que acabamos agora de descobrir. O Estado não é um momento adicional de união dos poderes da universalidade e da particularidade (em relação à *Korporation*). Mas, alcançada a união necessária para completar o Espírito da *Sittlichkeit* (e, portanto, aprofundar a alienação que ainda se encontra ausente na *Phänomenologie des Geistes*), segue-se um novo aprofundamento da objetividade (isto é, os poderes voltam a separar-se), pelo que terá de haver um novo momento de união.

Neste sentido, haverá, no Estado, um momento de união, mas porque há também um novo momento de diferenciação ou separação. O que é necessário compreender é que estes novos momentos de alienação e de união dão conta de (ou são responsáveis por) uma ainda maior alienação: eles representam uma ainda maior explicitação dos poderes da particularidade e da universalidade e, conseqüentemente, uma ainda superior alienação (um aprofundamento da realidade).

No entanto, a compreensão destes novos momentos de alienação e de união (da separação e articulação dos poderes do Estado, mas também da separação entre Estados e relacionamento entre eles no plano internacional) como movimentos que se enquadram no movimento espiritual mais geral da *Sittlichkeit* da *Phänomenologie des Geistes* realça um aspeto que devemos ponderar.

Por não termos uma nova recaída na imediatidade, o efeito da *Moralität* terá de se encontrar presente ao longo de toda a *Sittlichkeit* das *Grundlinien*. A segurança da certeza de si alcançada na *Moralität* é suficiente para que todos os progressivos níveis de alienação que marcam a *Sittlichkeit* aconteçam realmente, sem sobrevir um impasse como aquele que se verifica na *absolute Freiheit*. É esta, pelo menos, a posição que temos de concluir que se encontra implícita nas *Grundlinien*.

A alienação que a *Moralität* prepara não está concluída com a *Korporation* nem com a união dos poderes na Coroa³⁵⁸, mas apenas com a História Universal. São estes dois momentos – à semelhança

³⁵⁸ “Die fürstliche Gewalt, in der die unterschiedenen Gewalten zur individuellen Einheit zusammengefaßt sind, die also die Spitze und der Anfang des Ganzen, der *konstitutionellen Monarchie*, ist”; ob. cit., §273 e), p.435. Sobre este momento de união, Ilting chama a atenção para a diferente estrutura das *Grundlinien* quando comparadas, por

da *Korporation* – que refletem o maior conhecimento alcançado pelo Espírito acerca de si mesmo na transição da *Bildung* da *Phänomenologie des Geistes* para a *Moralität*.

O que é preciso ter em conta é, portanto, a) a equiparação entre o momento da separação do poder executivo (§273 b *Grundlinien*) e do poder legislativo (§273 a *Grundlinien*) e o momento da distinção entre Estados individuais no plano internacional, por um lado, e, por outro lado, b) a equiparação entre o momento da união daqueles poderes na Coroa e o momento da História Universal.

Isto é, temos de nos debruçar sobre a colocação de todos estes momentos no mesmo plano – um plano que é, na verdade um sub-plano do plano estatal, constituído pelos seus próprios momentos de separação dos poderes da particularidade e da universalidade na *bürgerliche Gesellschaft* (sistema de necessidades e *Rechstpflege*) e pelo seu próprio momento de união desses poderes na *Polizei* e na *Korporation*. Terá sentido considerar estas duas sub-esferas (assuntos internos e relações internacionais) como pertencendo ao plano estatal, não constituindo, portanto, outros mundos de objetividade? E que implicações terá essa escolha de organização da reflexão?

5.4.3. A maior explicitação dos poderes do Estado individual em comparação com a explicitação dos poderes da *bürgerliche Gesellschaft*

O Estado que entra em guerra (que continua sempre a afirmar a sua vontade particular até ao momento da sua destruição) encontra-se na mesma posição do súbdito que se revolta – mas depois não consegue garantir um desfecho que não seja a sua própria destruição (algo que está representado no período do Terror).

A guerra tem um efeito, para o Estado individual, semelhante àquele que a Fé tem para o mundo da *Bildung* da *Phänomenologie des Geistes*: a destruição. Isto poderá significar duas coisas.

Em primeiro lugar, poderá significar que há uma incongruência no pensamento de Hegel, por ter acreditado que o efeito da certeza de si da *Moralität* se prolongaria por toda a *Sittlichkeit* das *Grundlinien*, abrangendo, portanto, não só a separação da *bürgerliche Gesellschaft* e dos poderes legislativo e executivo, mas também a separação do plano internacional – quando, na verdade, esta última separação volta a ser demasiado acentuada para ser levada a cabo sem um novo reforço da subjetividade (a necessidade de tal reforço seria denunciada precisamente pela fragmentação causada pela guerra).

exemplo, com as lições de Berlim, em que a Coroa é apresentada primeiro e só depois se passa a considerar o poder executivo e o poder legislativo (sequência esta que é a única que se encontra de acordo com a dialética de Hegel). No entender de Ilting, a novidade das *Grundlinien* terá sido motivada pela intenção de conferir maior suporte à monarquia hereditária. Cf. K. H. Ilting, “The structure of ...”, p.106.

Em segundo lugar, pode também significar que Hegel tenha pensado o surgimento de uma nova esfera de subjetividade como sendo precipitado pela guerra, hipótese esta em que não haveria nenhuma incongruência a assinalar.

O poder executivo tem a função de aplicar medidas concretas a cidadãos concretos (§287), sendo também dividido em vários departamentos ou áreas (§290), compostos por indivíduos que, eles próprios, levarão a cabo a execução em causa (§291). O poder legislativo tem como função determinar as leis (§298) e, portanto, determinar o interesse coletivo (§301).

Nesta nova divisão dos poderes da universalidade e da particularidade encontra-se ainda maior coordenação do que na divisão entre sistema de necessidades e *Rechstpflege*. O poder legislativo e o poder executivo não só trabalham em conjunto (§300) como mantêm ambos uma ligação inquebrável com a coroa³⁵⁹.

Já na *bürgerliche Gesellschaft* vimos uma maior coordenação entre particularidade e universalidade, mesmo enquanto distinguidos. Mesmo no momento da divisão, estes poderes já estão implícitos um no outro de forma muito evidente. Ora, na divisão entre legislativo e executivo, essa coordenação ou interconexão é ainda maior, de modo que se torna muito mais difícil falar de uma divisão ou separação. A coordenação entre particularidade e universalidade é levada ao mais elevado grau no Estado, o que confirma o que temos vindo a dizer acerca de uma cada vez maior alienação ou objetividade consistir numa cada vez maior coordenação ou articulação entre particularidade e universalidade. É difícil ver no poder executivo uma maior explicitação da particularidade do que a que ocorre no sistema de necessidades, tal como é difícil ver no poder legislativo uma maior explicitação da universalidade do que na *Rechstpflege*.

É certo que toda a variedade de funções de indivíduos e especificidades de conhecimentos e técnicas presentes nos corpos governativos reproduz (ou herda) a multiplicidade e dispersão presente no sistema de necessidades. Mas também é facto que lhe atribui uma muito maior ordenação ou organização do que a que ali havia: toda esta multiplicidade é agora integrada em corpos que são regulados pelo fim de preservar o todo; e isso mesmo que o grau de evidência deste desígnio seja

³⁵⁹ Já em *Die Verfassung Deutschlands*, Hegel dava conta da necessidade de haver um centro através do qual todas as partes individuais do Estado pudessem ser conectadas, de modo a formar um verdadeiro todo. Veja-se v.g. a seguinte passagem: “Der Staat erfordert einen allgemeinen Mittelpunkt, einen Monarchen und Stande, worin sich die verschiedenen Gewalten, Verhältnisse zu auswärtigen Mächten, Kriegsmacht, Finanzen, die hierauf Bezug haben, usw. vereinigten, einen Mittelpunkt, [der] zu der Direktion auch die notwendige Macht hätte, sich und seine Beschlüsse zu behaupten und die einzelnen Teile in der Abhängigkeit von sich zu erhalten”; G. F. W. Hegel, *Die Verfassung Deutschlands*, p.469. Ainda reforçando a mesma ideia, mas agora a respeito da autoridade do Estado, veja-se: “Die Staatsgewalt muß sich sowohl für die Ausführung, als Regierung, als auch für das Beschließen darüber in einen Mittelpunkt konzentrieren”; G. F. W. Hegel, *Die Verfassung Deutschlands*, p.479.

ainda menor do que a evidência da particularidade, que assume aqui a forma do tratar de casos particulares, através de medidas particulares, que refletem, evidentemente, preocupações particulares. Tudo o que acabamos de dizer traduz-se no simples facto de a atividade levada a cabo pelo executivo ser a execução de ordens do monarca e de leis determinadas pelo legislativo. Quanto a este último (o poder legislativo), também é difícil encontrar nele uma maior explicitação da universalidade do que na própria lei e no sistema jurídico. Mas encontramos aí uma maior evidência da particularidade, pois o que assume o protagonismo é agora a atividade de pessoas concretas, mesmo que essa atividade tenha como fim determinar o interesse coletivo (o que faz que, mesmo sendo mais evidente a particularidade do que na *Rechtspflege*, ainda haja uma diferença no grau de explicitação da particularidade e da universalidade).

Toda a explicitação dos poderes da particularidade e da universalidade é, portanto, a mesma que há nos mesmos poderes no sistema de necessidades e na *Rechtspflege*. Sucede apenas que é maior a explicitação da articulação ou coordenação entre ambos os poderes. No entanto, essa maior explicitação apenas foi possível com uma nova divisão dos poderes (adicional àquela que há na *bürgerliche Gesellschaft*) – uma nova divisão de poderes que, embora já seja difícil vê-la como uma verdadeira divisão, ainda o é (que seja cada vez mais difícil encontrar as divisões é um efeito natural da própria consequência dessas mesmas divisões, o que não invalida que elas existam; elas continuam, na verdade, a ser essenciais para o aprofundamento da objetividade).

5.4.4. Decisão definitiva da questão do Estado como momento de união

Temos, portanto, um momento espiritual no direito interno dos Estados que é difícil de compreender, porque acaba por poder ser tido quer como um momento adicional no desenvolvimento espiritual de toda a *Sittlichkeit* das *Grundlinien*, quer como um movimento espiritual próprio (um outro mundo da objetividade, que será verdadeiramente o aprofundamento do mundo imediatamente anterior, tal como o mundo da *Sittlichkeit* das *Grundlinien* é o aprofundamento da *Bildung* da *Phänomenologie des Geistes*)³⁶⁰.

³⁶⁰ Timothy Luther também toca no ponto da necessidade do Estado, quando a *Sittlichkeit* possui momentos suficientes para ser considerada uma esfera independente. Luther acaba por destacar que a união entre particularidade e universalidade na *Korporation* é imperfeita e que, portanto, terá de haver um momento extra em que essa união seja concluída. Para além disso, aponta ainda ao Estado hegeliano uma função de coordenação da Família e da *bürgerliche Gesellschaft*, com o objetivo de manter a existência daqueles dois momentos. Cf. T. C. Luther, *Hegel's Critique...*, pp.201 – 213. Horstmann preocupa-se em distinguir o mais claramente possível o Estado da *bürgerliche Gesellschaft*, pois acredita que o argumento central das *Grundlinien* (isto é, o argumento de que é necessária uma universalidade que domine todos os poderes particulares que despertam na *bürgerliche Gesellschaft*)

A esta luz, importa ainda fazer um esclarecimento final sobre a questão que nos acompanhou ao longo de todas estas páginas e à qual procuraremos agora responder definitivamente. Estamos a referir-nos à questão que consiste em saber se o Estado configura um momento específico de união da particularidade e da universalidade separadas na *bürgerliche Gesellschaft*.

A compreensão mais alargada da estrutura do desenvolvimento do Espírito, que alcançámos em IV.5.3., permite-nos afirmar com segurança que a resposta tem de ser negativa.

Aquela que pode eventualmente ser considerada a inovação introduzida no início da secção do Estado nas *Grundlinien* é o patriotismo. Mas este é apenas o efeito, sentido na subjetividade, da universalização levada a cabo pelas instituições da *Rechtspflege*, da *Polizei* e da *Korporation* (é o resultado máximo do alargamento do fim egoísta)³⁶¹.

Não há um momento específico de união no Estado, adicional em relação à união já operada nos mecanismos de universalização. Isto porque o Estado é precisamente o resultado dessa unificação; nele, toda a unificação que tem de ser feita encontra-se concluída³⁶².

É certo que podemos ver o Estado não como o resultado dos desenvolvimentos do conceito, mas como aquilo que está sempre presente (aquilo que é primeiro, a verdade de todos os momentos específicos). No entanto, isso apenas reforça a ideia de que não há um momento específico de união no Estado – pois, de acordo com esta perspetiva, ele não é um momento, mas a área mais alargada

depende disso; cf. R. Horstmann, “Hegels...”, p.215. Para Pelczynski, a distinção essencial a fazer é entre o domínio da individualidade, dos desejos e das atividades civis, em que as mudanças acontecem mais rapidamente (a *bürgerliche Gesellschaft*) e o domínio da ordem política, que é o domínio do controlo, em que as mudanças ocorrem de forma mais estável. O Estado será então a esfera em que a vida e o movimento que lhe é próprio são temperados pela estabilidade promovida por certos pilares. Cf. Z. A. Pelczynski, “The Hegelian Conception...”, pp.15 – 16. Marx foca a sua crítica nesta relação entre Estado e *bürgerliche Gesellschaft*, como assinala Balsemão Pires. Ao começar por dar conta da dificuldade de conceber o Estado político como resultado das (ou abrangendo as) esferas específicas da Família e da *bürgerliche Gesellschaft*, chega à conclusão de que o Estado político é uma abstração da vida concreta da *bürgerliche Gesellschaft* (algo que vive na região etérea da *bürgerliche Gesellschaft*); cf. K. Marx, *Zur...*, pp.283 – 284 e E. B. Pires, *Povo...*, pp.447 – 449.

³⁶¹ Também nesse sentido, Z. A. Pelczynski, “The Hegelian conception...”, p.13 e K. Marx, *Zur...*, p.209. Rosenzweig destaca a influência da vontade moral no patriotismo e refere que se trata de um momento da relação crucial entre objetividade (ou mundo das instituições) e subjetividade: um momento em que as duas dimensões se condicionam mutuamente. Cf. F. Rosenzweig, *Hegel...*, p.132. No seu entender, este é um momento de grande importância porque acaba por sustentar a posição fundamental de Hegel sobre o Estado: a de que há uma relação forte entre o indivíduo e o Estado. Cf. F. Rosenzweig, *Hegel...*, pp. 171 – 172.

³⁶² Neste sentido: “weil im Gange des wissenschaftlichen Begriffs der Staat als *Resultat* erscheint, indem er sich als *wahrhafter* Grund ergibt, so hebt jene *Vermittlung* und jener Schein sich ebenso sehr zur *Unmittelbarkeit* auf”; G. F. W. Hegel, *Grundlinien...*, §256, p.397.

onde se incluem todos os momentos, quer os de união, quer os de diferenciação.

Para conseguirmos alcançar esta resposta, foi necessário compreender o relacionamento entre subjetividade e objetividade como definindo a própria estrutura do Espírito (uma imediatidade mais aprofundada depende de uma diferenciação mais aprofundada e esta, por sua vez, depende também daquela).

Essa dinâmica mostrou-nos que cada movimento espiritual objetivo é constituído por uma separação dos poderes da particularidade e da universalidade e também por uma reunião deles, de modo que a *Korporation* fecharia o movimento iniciado no sistema de necessidades (ou na Família, se considerarmos o momento de união inicial como primeiro), não sendo necessário o Estado como momento específico de união.

No entanto, acabámos de compreender que o Estado, mesmo consistindo num novo movimento de separação e de reunião³⁶³, acaba também por ser, ele mesmo, um momento de reforço da explicitação da união entre particularidade e universalidade (entre os mesmos poderes, com praticamente o mesmo grau de objetividade que têm na *bürgerliche Gesellschaft*).

Estas novas considerações não nos devem levar a modificar radicalmente a resposta que acabámos de fornecer (a de que o Estado não configura um momento específico de união). É verdade que o Estado individual acaba por ser um momento que torna ainda mais explícita a união entre particularidade e universalidade, sendo esse o seu principal contributo geral. Mas isso acaba por não ser uma novidade em relação à ligação entre o Estado individual e a *Sittlichkeit* das *Grundlinien*³⁶⁴,

³⁶³ No final do §534 da *Encyklopädie*, ao dizer que, na *Korporation*, o indivíduo particular (“*der besondere Bürger als Privatmann*”) tem a sua *Sittlichkeit*, Hegel acaba por esclarecer que é neste momento que a esfera da *Sittlichkeit* fica completa. Há, portanto, que distinguir entre o movimento espiritual do Estado e o movimento espiritual que conduz a ele (o movimento da *Sittlichkeit*, em sentido próprio). Como esclarece Horstmann, todo o percurso reflexivo de Hegel acaba por ser marcado pela tese de que o Estado não pode ser apenas a soma de pequenas formações, mas tem de ser uma verdadeira universalidade, que domine as determinações que vão surgindo e se conserve nessa mesma atividade formativa. Cf. R. Horstmann, “Hegels...”, p.213. No entanto, é também importante sublinhar, com Bernard Bourgeois, que é essencial que os indivíduos tenham a sua particularidade (que se encontrem integrados numa determinada família e num determinado estado social), pois é isso que lhes permitirá atribuir ao outro a sua particularidade. Ou seja, é este processo, e apenas ele, que constitui a universalidade. B. Bourgeois, “Der Begriff...”, pp.235 – 236.

³⁶⁴ Marx faz uma relação entre *bürgerliche Gesellschaft* e Estado em Hegel com ponto de apoio na burocracia e na *Korporation*; a primeira seria a ponte que se estabeleceria do Estado para a *bürgerliche Gesellschaft* (o modo de este entrar naquela); e a segunda seria a forma de a *bürgerliche Gesellschaft* se elevar à posição de Estado. Cf. K. Marx, *Zur...*, p.248. Ainda no mesmo sentido, Marx atribui grande importância ao salário do funcionário público como síntese que falta desde que Hegel começa a analisar o Estado individual (pois esse Estado é construído por oposição à *bürgerliche Gesellschaft*; há uma separação que é pressuposta); cf. K. Marx, *Zur...*, pp.254 – 256.

pois esta (tida enquanto mundo da objetividade, em que se inclui o direito interno do Estado) já é, na sua globalidade, um momento de explicitação da união entre a particularidade e a universalidade que, na *Phänomenologie des Geistes*, surgem como separadas (ou imperfeitamente reunidas na Fé).

Tal como a *Sittlichkeit* das *Grundlinien* configura globalmente um momento de maior coordenação entre particularidade e universalidade em relação à *Bildung* da *Phänomenologie des Geistes*, também o Estado individual configura globalmente um momento de maior coordenação desses poderes em relação àquela esfera (a *Sittlichkeit* das *Grundlinien*).

O mundo da objetividade é só um. Mas as sucessivas esferas de alienação correspondem ao seu aprofundamento (à sua progressiva definição enquanto mundo cada vez mais objetivo). A escala de objetivação na qual se integram a *Bildung* da *Phänomenologie des Geistes*, a *Sittlichkeit* das *Grundlinien* e agora o Estado individual é, então, uma escala de progressivo aumento da coordenação entre particularidade e universalidade, aumento este que caminha em direção a uma meta que não é senão a perfeita união entre esses poderes.

Não procuramos afirmar que uma união perfeita entre particularidade e universalidade seja o mundo mais objetivo possível (ou o verdadeiro mundo da objetividade), mas apenas que o aprofundamento da objetividade ou alienação do Espírito tem como efeito que cada novo movimento de separação de particularidade e universalidade seja menos acentuado em relação ao momento de separação que o precede e que, conseqüentemente, cada novo momento de união seja mais acentuado em relação ao momento de união que o precede (se haverá um momento de nula separação e de completa união que seja uma esfera de objetividade, essa é outra questão).

Contudo, apesar de todas as esferas de objetividade que estudámos até aqui se enquadrarem numa mesma sequência, cada esfera tem de continuar a ser distinguida das outras e possui as suas especificidades, mesmo que não seja um produto final. É por isso que temos de continuar a afirmar que o Estado individual não é um momento específico de união do movimento espiritual da *Sittlichkeit*: ele não será um momento que se integra dentro do movimento específico que é a *Sittlichkeit*, antes um momento que se integra dentro do movimento espiritual global do mundo da objetividade³⁶⁵.

³⁶⁵ Ilting também assinala uma rutura entre a *Sittlichkeit* e o Estado, marcada pelo momento do monarca. No entanto, no seu entender, essa rutura consistirá no facto de as regras da dialética terem sido invertidas no Estado individual, com a apresentação do momento da síntese (monarca) primeiro e só depois o momento da separação entre particularidade e universalidade (poder executivo e legislativo). O restabelecimento da ligação com a *Sittlichkeit* terá sido tentado no poder legislativo, mas sem sucesso. Cf. K. H. Ilting, “The structure of ...”, p.107. Hartmann também considera que é no poder legislativo que Hegel procura estabelecer uma ligação com a *Sittlichkeit*, mas sem sucesso. Em alternativa, propõe que as grandes distinções a ter em mente sejam mais marcadas (categoriais), para se conseguirem compreender melhor as singularidades próprias de cada uma, e que elas consistem (1) na esfera “do

Poderá objetar-se que o que acabámos de dizer na secção anterior não explica a proximidade do Estado em relação ao movimento da *Sittlichkeit* das *Grundlinien*. Mas a proximidade a que nos podemos referir é, na verdade, apenas uma maior proximidade do Estado individual em relação à *Sittlichkeit* das *Grundlinien* do que em relação à *Bildung* da *Phänomenologie des Geistes*.

Ora, essa proximidade reside apenas no facto de o nível de objetividade (de separação e de reunião dos poderes da particularidade e da universalidade) em que consiste o Estado individual ser o nível imediatamente posterior, na escala de objetivação, ao nível de objetividade (de separação e reunião de particularidade e universalidade) em que consiste a *Sittlichkeit* das *Grundlinien* (e não imediatamente posterior ao nível da *Bildung* da *Phänomenologie des Geistes*).

Isto não significa que o Estado individual deva a sua objetividade à objetividade da *Sittlichkeit* das *Grundlinien*, porque, na verdade, nenhuma esfera de objetividade detém uma objetividade, mas é antes a objetividade que vai sendo transportada ao longo de várias esferas (é a objetividade que tem várias formas e em cada uma delas se vai enriquecendo cada vez mais).

Estamos sempre perante o mesmo manifestado em várias formas e o Estado individual³⁶⁶, a par da *Sittlichkeit* das *Grundlinien*, é apenas mais uma forma. É precisamente por se manifestar de várias formas que esse *mesmo* se vai aprofundando. Esse *mesmo* vai adquirindo para si um carácter cada vez mais objetivo (vai-se enraizando cada vez mais em si mesmo e aprofundando a sua natureza através dessa atividade)³⁶⁷.

5.4.5. A objetivação da certeza de si no monarca do Estado constitucional

É necessário ponderar a importância do monarca num Estado constitucional e as suas implicações para o processo de objetivação (isto é, para o posicionamento do monarca e, consequentemente, da

privado e do familiar”, (2) “do económico e do societário”, e (3) “do político”. K. Hartmann, “Towards a new...”, p.125.

³⁶⁶ Em “Ueber die wissenschaftlichen...”, encontramos já uma tentativa de pensar os povos como individualidades, mas não é certo se Hegel se refere aqui a algo que possa ser equiparado ao Estado individual das *Grundlinien* ou se tinha em mente apenas uma unidade semelhante àquele que se encontra descrita na *Sittlichkeit* das *Grundlinien*. A expressão utilizada é “*sittlichen Totalitäten*”; “(...) gestalten sich die sittlichen Totalitäten, wie die Völker sind, constituiren sich als Individuen, und stellen sich hiermit als einzeln gegen einzelne Völker”; G. F. W. Hegel, “Ueber die wissenschaftlichen...”, p.363.

³⁶⁷ Há que evitar a palavra definir ou a expressão “definindo-se cada vez mais a si mesmo”, porque estes termos remetem-nos precisamente para o oposto do que está aqui em questão. Algo que se define é algo que se prende a uma forma, e o Espírito faz precisamente o contrário; ao não se prender a nenhuma forma, reforça sempre mais essa sua natureza de não se prender a nenhuma forma (o Espírito define-se ao não se definir).

esfera do Estado individual) no processo de aprofundamento da objetividade. O monarca é o momento em que o Estado se autodetermina; é o momento da objetividade da certeza de si³⁶⁸.

³⁶⁸ “Die Subjektivität aber ist in ihrer Wahrheit nur als Subjekt”; G. F. W. Hegel, *Grundlinien...*, §279, p.444, “so ist es das Grundmoment der zuerst im unmittelbaren Rechte abstrakten Persönlichkeit, welches sich durch seine verschiedenen Formen von Subjektivität fortgebildet hat, und hier im absoluten Rechte, dem Staate der vollkommen konkreten Objektivität des Willens, die Persönlichkeit des Staates ist, seine Gewissheit seiner selbst”; G. F. W. Hegel, *Grundlinien...*, §279, p.445, “die Realisierung der Idee enthält wesentlich, dass diese Subjektivität als reales Moment zu wirklicher Existenz gediehen sei, und diese Wirklichkeit ist allein Individualität des Monarchen, - die in einer Person vorhandene Subjektivität des abstrakten, letzten Entscheidens”; G. F. W. Hegel, *Encyklopädie...*, §542, p.339. Ainda nas *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Hegel reforça a ideia de que, mesmo sendo difícil compreender a necessidade da figura do monarca no Estado, essa necessidade prende-se com a própria natureza do Espírito: “(...) allerdings ist es für ein großes Glück zu halten, wenn einem Volk ein edler Monarch zugeteilt ist; doch auch das hat in einem großen Staat weniger auf sich, denn dieser hat die Stärke in seiner Vernunft”; G. F. W. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, p.539. Este momento encontra-se bem destacado desde 1818/19 (G. F. W. Hegel, *Naturrecht...*, pp.332 – 333), embora aí ainda não autonomizado enquanto secção. O mesmo sucede em 1819/20, cf. G. F. W. Hegel, *Philosophie des Rechts – Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*, pp.238 – 254. E também nos anos posteriores: G. F. W. Hegel, *Die “Rechtsphilosophie” von 1820 zusammen mit Hegels Vorlesungsnotizen (1821 – 1825)*, pp.736 – 754; G. F. W. Hegel, *Philosophie des Rechts. Nach dem Vortrage des Herrn Prof. Hegel im Winter 1822/23*, pp.756 – 774; G. F. W. Hegel, *Philosophie des Rechts nach der Vorlesungs-nachschrift K. G. v. Griesheims 1824/25*, pp.664 – 688. Raymond Polin refere que a subjetividade marca o momento da soberania interna do Estado, na figura do Príncipe, acrescentando ainda que é de encarar tal figura como a personalização do povo; cf. R. Polin, “Philosophie du Droit...”, p.267. Rosenzweig vê na reflexão sobre o conceito de soberania feita com base na subjetividade do Príncipe uma novidade na História da filosofia que concede um novo vigor ao tema em causa. Cf. F. Rosenzweig, *Hegel...*, p.143. Embora não se debruce diretamente sobre as *Grundlinien*, Avineri realça esta ligação entre monarca e subjetividade, com certeza pressentindo que está em causa um ponto importante. Contudo, acaba por dizer apenas que o monarca “simboliza” a subjetividade, não aprofundando em que consiste exatamente esse simbolismo. Veja-se S. Avineri, *Hegel's Theory...*, p.112. Timothy Luther diz que o monarca satisfaz a necessidade de representação do todo, uma necessidade que se faz sentir através da necessidade de expressão de uma decisão última. Cf. T. C. Luther, *Hegel's Critique...*, p.214. Para uma explicação da subjetividade do monarca que, embora curta, procura pensar a conservação da *Moralität* no Estado, cf. T. Pulkkinen, “Morality in...”, p.38. Ver ainda A. T. Peperzak, *Modern...*, pp.530 – 536. Marx vê na subjectivização do Estado no monarca uma forma de tornar, misticamente, os predicados em sujeitos. A subjetividade pertence a um sujeito (o monarca) e não devia ser separada dele, para se tornar, ela mesma, sujeito de si própria. Assim, a subjetividade do monarca seria apenas a sua subjetividade, não a subjetividade do Estado; cf. K. Marx, *Zur...*, p.224. Marx está a tocar num ponto importante da filosofia de Hegel: a incapacidade de explicar como se dá a união entre sujeito e objeto (o momento da síntese). Mas a própria atitude de assumir a existência de sujeitos particulares com predicados é um passo que tem de ser justificado e que em Hegel é justificado com a integração num percurso dedutivo: o indivíduo particular é alcançado na *bürgerliche Gesellschaft*, mas está

A diferença entre uma monarquia absoluta e uma monarquia constitucional é, portanto, a diferença entre uma esfera da objetividade em que a personalidade do Estado ainda não é sinónimo de autonomia e uma esfera da objetividade em que essa personalidade já é sinónimo de autonomia.

Na monarquia absoluta ainda não se dá a objetivação da certeza de si porque são os nobres e os indivíduos que rodeiam o monarca que lhe dizem o que ele é, enquanto na monarquia constitucional há verdadeiramente uma autoafirmação do monarca (é ele mesmo que sabe que é o monarca). Ao materializar-se num indivíduo a certeza única de si mesmo como algo insubstituível (como o único monarca), é o próprio Estado que se autoafirma igualmente como único.

Nos Estados absolutos falta ainda a coordenação entre particularidade e universalidade que só alcança na modernidade e que faz que o Estado seja real (faz que o grau de objetividade seja suficiente para que possa surgir uma só unidade consciente de si-mesma).

É no monarca do Estado constitucional que se compreende melhor a articulação entre subjetividade e objetividade espelhada ao longo de toda a *Sittlichkeit* das *Grundlinien*. Ambas as dimensões (da subjetividade e da objetividade) têm de trabalhar em conjunto para que cada uma delas possa alcançar a sua máxima expressão. Pois, sem os desenvolvimentos da *Moralität* (sem a certeza de si), o maior grau de alienação da *Sittlichkeit* das *Grundlinien* não teria sido possível e, consequentemente, o Estado individual, enquanto unidade real, encabeçada pelo monarca, também não teria sido possível. Na medida em que este Estado corresponde ao grau de objetividade mais elevado que estudámos até agora, compreendemos que não é apenas a objetividade a esfera responsável pelo seu próprio aprofundamento, mas o Espírito na sua totalidade (quer objetividade, quer subjetividade)³⁶⁹.

Mas que implicações terá isto para as relações internacionais e a História Universal? Visto que o efeito mais evidente da *Moralität* é o monarca do Estado constitucional, quererá isso dizer que esse efeito cessa neste ponto, não se prolongando para as relações internacionais? Fechará o Estado individual o ciclo de desenvolvimento espiritual iniciado na *Moralität*? Será necessária uma outra esfera da subjetividade para que o aprofundamento da objetividade seja levado a cabo? Ou é esse aprofundamento impossível, por já ter sido alcançado o ponto máximo de objetividade no Estado individual?

longe de ser uma conclusão final, antes serve de impulso para se chegar a outras conclusões. Isso significa que os predicados que se alcançam por intermédio do indivíduo podem não ficar irremediavelmente ligados a esse indivíduo, mas serem também aproveitados para outras instâncias. Provavelmente mais importante do que a absolutização dos predicados é assinalar a conservação dos predicados alcançados em instâncias particulares subjetivas ao longo de todo o percurso de mutações por que essas instâncias passam.

³⁶⁹ Jacques D'Hondt refere que a unidade do Espírito objetivo tem de ser pensada através de um processo de luta entre várias figuras (momentos e sub-momentos, diríamos nós). Cf. J. D'Hondt, "Genèse et ...", p.102.

5.5. Reconstituição do movimento espiritual no plano internacional

Não é difícil compreender o problema que as relações internacionais colocam à concepção de Estado como realidade última (objetividade mais aperfeiçoada). Por um lado, tem todo o sentido considerar que é com o monarca de um Estado constitucional que se combina a maior explicitação jamais alcançada dos poderes da particularidade e da universalidade com a objetivação da certeza de si. Por outro lado, é difícil compreender como pode um Estado ser um indivíduo singular, independente, sem manter relações com outros Estados³⁷⁰.

O que é evidente é que a dimensão das relações internacionais não pode ser descurada; há que procurar pensar essa dimensão no quadro que foi delineado: o de um permanente diálogo entre subjetividade e objetividade. No entanto, para considerarmos que uma nova esfera de objetividade se inicia no plano internacional, temos de identificar uma nova separação entre particularidade e universalidade.

Ora, enquanto não é difícil encontrar o poder da particularidade (ele será a própria distinção entre vários Estados, que as relações entre eles necessariamente implicam), já não é tão fácil encontrar o elemento da universalidade. A hipótese que imediatamente surge é a guerra – encarando-a como o plano em que os vários Estados se uniriam, deixando de estar evidenciada apenas a componente da separação entre eles³⁷¹. Mas será esta uma boa hipótese? E se a guerra for o poder da universalidade,

³⁷⁰ O §331 das *Grundlinien* levanta algumas dúvidas a este respeito. Pois Hegel parece afirmar que, sem relações com outros Estados, o Estado não é verdadeiramente uma individualidade. No entanto, será também relevante chamar a atenção para a citação que Hegel faz das seguintes palavras de Napoleão: “die französische Republik bedarf keiner Anerkennung, sowenig wie die Sonne anerkannt zu werden braucht”; G. F. W. Hegel, *Grundlinien...*, §331, Zusatz, p.499. Considere-se também um outro ponto: “aber (...) die Forderung dieser Anerkennung des Staats, bloss weil er ein solcher sei, abstrakt; ob er ein so an und für sich Seiendes in der Tat sei, kommt auf seinen Inhalt, Verfassung, Zustand an, un die Anerkennung (...) beruht ebenso auf der Ansicht und dem Willen des anderen”; G. F. W. Hegel, *Grundlinien...*, §331, p.498. Assim, com base nestes dados, a interpretação correta deverá ser a de que, para Hegel, o que é essencial à individualidade do Estado não são as relações internacionais, mas a própria constituição interna: é por o Estado ser um indivíduo que se disponibiliza para receber reconhecimento da parte de outros Estados. Mas há também quem sustente a tese oposta, considerando que a contraposição no plano internacional é essencial à constituição da individualidade do Estado. É, por exemplo, o caso de R. Polin, “Philosophie du Droit...”, p.265, de E. Fleischmann, *La philosophie...*, p.337, e de B. Bourgeois, “Der Begriff...”, pp.241 – 242.

³⁷¹ Vejamos a seguinte passagem da *Verfassung Deutschlands*: “der Krieg, oder was es ist, hat nunmehr zu entscheiden, nicht, welches Recht der von beiden Teilen behaupteten das wahre Recht ist – denn beide Teile haben ein wahres Recht, sondern welches Recht dem anderen weichen soll. Krieg, oder was es sonst ist, hat dies gerade

qual seria o momento em que esse poder e a componente da separação entre os Estados se encontrariam novamente reunidos, de modo a fechar esta nova esfera de objetividade?

Aquilo de que importa primeiramente dar conta é, portanto, a dificuldade de identificação clara entre os momentos que têm de se encontrar presentes para que possamos admitir estarmos perante uma nova esfera de objetividade. Se repudiarmos a hipótese de encarar a guerra como o poder da universalidade e considerarmos antes que ela será o momento de sobreposição de particularidade e universalidade, qual será então o poder da universalidade no plano internacional?

Contudo, a dificuldade de que acabamos de dar conta pode não ser necessariamente um desafio intransponível, mas, pelo contrário, um ponto de apoio adicional para a linha de pensamento que sustenta todo o empreendimento das *Grundlinien*.

Como dissemos acima quando analisámos a esfera da objetividade do Estado individual, à medida que a objetividade vai sendo cada vez mais aprofundada, maior se torna a dificuldade em identificar claramente um momento de separação em que se encontrem um poder puro da particularidade e um poder puro da universalidade. Como uma maior objetividade corresponderá sempre a um reforço da coordenação ou articulação entre os dois poderes, os graus mais elevados de objetividade serão marcados por uma articulação tão forte que se torna muito difícil fazer uma distinção clara.

Ora, a esfera da objetividade no plano das relações internacionais pode perfeitamente ser vista como a esfera marcada pela maior coordenação entre particularidade e universalidade – e, portanto, como configurando a esfera de maior alienação (ou a verdadeira esfera da objetividade, em que a própria separação entre particularidade e universalidade já nem conseguiria ser vista como tal; seria antes uma separação imperfeita, que mais facilmente poderia ser vista como uma união desses poderes).

No entanto, não nos podemos esquecer de que o momento em que a certeza de si recebe completa

darum zu entscheiden, weil beide sich widersprechenden Rechte gleich wahr sind, also ein Drittes – und dies ist der Krieg – sie ungleich machen muß, damit sie vereinigt werden können, was dadurch geschieht, daß eins dem andern weicht”; G. F. W. Hegel, *Verfassung Deutschlands*, p.541. É sempre discutível a importância que um texto que dista ainda tantos anos das *Grundlinien* possa ter para as ideias políticas de Hegel (e há que ter especialmente em consideração que a guerra de que Hegel fala neste texto é a guerra entre os vários estados alemães, que, no seu entender, ainda não constituíam um verdadeiro Estado individual, mas apenas uma união em pensamento). Mas o que é certo é que nestas palavras o que parece ser destacado é um papel da guerra mais relacionado com a união entre os Estados do que propriamente com a separação entre eles. Contudo, é difícil decidir se estaremos perante uma possível conceção da guerra como momento de expressão da universalidade no plano internacional ou como momento que reúne universalidade e particularidade. Quanto ao texto “Ueber die wissenschaftlichen...”, também ele reforça a ideia da essencialidade da guerra, mas apenas a qualifica como conexão negativa (*negatives Verhältniss*), por oposição à conexão positiva (*positives Verhältniss*) entre individualidades éticas – que é a paz. Cf. G. F. W. Hegel, “Ueber die wissenschaftlichen...”, p.363.

objetivação é ainda o momento do Estado individual, não o plano internacional. Embora o que Hegel diz no §331 levante dúvidas, não é por os Estados se reconhecerem uns aos outros que se tornam indivíduos certos-de-si-mesmos – mas sim por adquirirem uma organização que reflete um grau de objetividade nunca antes alcançado na História (e por conquistarem soberania interna, não soberania externa).

Assim, uma vez alcançada a certeza de si no monarca do Estado constitucional, parece ter-se fechado um ciclo³⁷². E não é certo se uma nova esfera poderá ser realizada (iniciada e encerrada) com sucesso sem o desenvolvimento prévio de uma nova esfera de subjetividade.

O que acabamos de dizer corresponde a um levantamento de todos os pontos que importa ponderar. Fazendo então essa ponderação, somos levados a afirmar que a posição que encontramos no final das *Grundlinien* é a de que o plano internacional marca efetivamente a última esfera de objetividade. No entanto, apesar de, precisamente por ser a última esfera, corresponder a um momento em que separação e reunião de particularidade e universalidade já não se afirmam com clareza como sub-momentos, devemos evitar a conclusão de que estaremos apenas perante um momento completamente indistinto.

A afirmação de que a indistinção dos momentos nos impede de compreender exatamente o movimento espiritual em causa acaba por ser uma solução preguiçosa e provavelmente injusta para com o pensamento de Hegel. Teríamos de ficar por constatar que, no capítulo das relações internacionais, nos é simplesmente apresentado um momento em que se encontra uma série de elementos (acima de tudo, separação entre Estados, tratados internacionais e guerra) e que seria através da interação destes elementos entre si que seria alcançado o Espírito universal.

A nossa sugestão (que acreditamos ser a única fiel aos elementos literais presentes nas *Grundlinien*) consiste em ver a História Universal como momento de reunião dos poderes da particularidade e da universalidade no cenário internacional.

Esta é a única possibilidade de organizar, com um mínimo de coerência, os elementos que Hegel introduz no capítulo dos assuntos internacionais. A separação entre Estados seria o momento de expressão da particularidade, a guerra o momento de expressão da universalidade e a História

³⁷² Para uma interpretação que toma a Revolução Francesa como termo de um ciclo que começa com o Cristianismo, veja-se M. J. C. Ferreira, *O Tema...*, pp.10 – 12 e A. Kojève, *Introduction to the...*, p.73. Ludwig Siep encara a conservação da *Moralität* na *Sittlichkeit* das *Grundlinien* como uma forma de construir um sistema que não tenha uma divisão no seu âmago, antes seja uma só unidade (um só todo) formado por uma interpenetração de pessoas e instituições. Deste modo, embora não seja claro que se possam retirar desta visão consequências para as relações internacionais, poderíamos dizer que o momento do monarca tem realmente algo de simbólico, pois acaba por representar todo o Espírito das *Grundlinien*. Cf. L. Siep, “Was heisst...”, p.86.

Universal o momento que reuniria esses dois poderes.

Repare-se que esta sugestão contém algum poder explicativo, pois se adequa à lógica dos movimentos espirituais que temos vindo a encontrar nas esferas anteriores. Tal como seria de prever, há uma interpenetração entre particularidade e universalidade ainda maior do que havia no Estado individual. Pois o grau de presença da particularidade na guerra e o grau de presença da universalidade na separação entre Estados – mesmo que em grau inferior ao da presença da universalidade na guerra e da particularidade na separação entre Estados, respetivamente – não é igualado nem mesmo pela interpenetração entre particularidade e universalidade na esfera imediatamente anterior (o Estado individual).

Toda a particularidade que motiva o surgimento de guerras entre Estados é superada precisamente nesse momento (a guerra) e a universalidade assim alcançada marca a presença do Espírito Universal ao longo de todos os momentos objetivos já estudados; o Espírito da História Universal é a verdade que suporta toda a particularidade, que se esconde por trás dela e que por ela é constituída.

5.6. Para uma esfera das relações internacionais que reflita a equidade presente na dualidade imediatidade / diferenciação

Quanto a nós, acreditamos que a construção do último movimento espiritual das *Grundlinien* não é a mais indicada, porque sofre de incompatibilidades graves com aspetos importantes que temos vindo a destacar ao longo deste trabalho. Acima de tudo, a hipótese de Hegel não se adequa ao papel que a dimensão da subjetividade (ou imediatidade) desempenha ao longo de todo o movimento espiritual iniciado na *Phänomenologie des Geistes* e continuado nas *Grundlinien*.

Que as guerras sempre tenham sido o modo normal de transição entre Estados ao longo da História não significa que esse meio se prolongue eternamente. Tal como o facto de a Revolução ter sido o modo de operar a transição do Estado despótico para o Estado constitucional não significa que se perpetue como forma normal de operar o aprofundamento da objetividade³⁷³.

Tudo indica que a guerra entre Estados constitucionais seja um novo momento de rutura, semelhante ao momento da Revolução Francesa. Tal como a Fé não consegue operar a reunião necessária entre a particularidade e a universalidade que se separaram na *Bildung* da *Phänomenologie des Geistes*, também a guerra não consegue reunir esses poderes no plano internacional.

A guerra sempre denunciou, ao longo da História, a impreparação do Espírito para alcançar a máxima

³⁷³ Peperzak refere que as posições de Hegel sobre a guerra só seriam consistentes se pretendesse descrever o estado do mundo com que contactou. Como não será esse o caso, o filósofo não terá sido fiel à sua própria filosofia, pois a dialética é, de facto, aplicada incorretamente nas *Grundlinien*. Cf. A. T. Peperzak, *Modern...*, p.593.

objetividade. Antes disso, teria de ser alcançado o Estado constitucional, mas não só; pois a guerra entre Estados constitucionais denuncia ainda a necessidade de outra etapa antes de ser conquistada a esfera de máxima objetividade.

Na guerra, a consciência procura novamente unir-se ao objeto. Mas a questão está em saber se nessa união consegue manter os seus poderes (ou facetas). A resposta depende da visão (mais ou menos ingénua) que possamos ter sobre a guerra. Hegel teria uma visão mais ingénua do que a que hoje qualquer um terá, essencialmente porque nós tivemos oportunidade de viver numa época posterior à sua. É de acreditar que o mundo já ultrapassou (ou ainda está a ultrapassar) o período histórico em que a guerra se apresenta como possuindo um efeito destruidor similar ao que a *absolute Freiheit* teve no período pós-Revolução Francesa. Assim, é possível compreender que ela não pode, de facto, ser o momento de união que encerra o mundo da objetividade das relações internacionais, tal como, aliás, não pode ser o momento através do qual se ascende ao Espírito Universal.

Se a guerra fosse sempre como foi (se os seus efeitos destruidores fossem sempre contidos, permitindo a continuação da existência do Estado), então poder-se-ia sustentar que ela seria um momento de união transversal a toda a História, não se contendo apenas numa época determinada (como por exemplo a Fé da *Phänomenologie des Geistes* e a *Korporation* das *Grundlinien*). Essa transversalidade mostraria que, qualquer que fosse a esfera da objetividade que marcaria uma época específica (e independentemente dos momentos de união específicos dessas esferas), a guerra marcaria sempre a integração dessas esferas no plano do Espírito Absoluto. Razão esta por que poderia ser então vista como momento de transição para esse plano, marcando a continuidade entre ele e o plano em que se desdobraria.

Contudo, o que acontece é que a guerra, como mecanismo cujos efeitos destruidores são controlados, não é um momento transversal a todas as épocas históricas. O aumento dos efeitos destrutivos da guerra, ameaçando uma destruição total, revela a incapacidade desse mecanismo para representar a transição para o plano do Espírito Absoluto. A partir do momento em que há épocas históricas, possivelmente a nossa e as próximas, em que a guerra se apresenta como um recurso, não apenas destruidor de certos Estados, mas antes como iminentemente destruidor de todos os Estados, ela não poderá ser vista como momento de união que conserva os poderes do objeto, mas como um meio que, procurando fazer isso, falha a tarefa e elimina esses poderes (tal como não pode ser vista como meio que perpassa toda a História – quando muito, perpassará toda a História até ao séc. XX e XXI, altura em que terá de cessar por completo)³⁷⁴.

³⁷⁴ Steven Smith argumenta que, conciliando as visões de Hegel sobre a guerra com as suas visões sobre a História, percebemos que, na verdade, é deixada implícita a conclusão de que haverá uma época (o fim da História) em que a guerra deixará de marcar o cenário internacional. Essa conclusão deve-se à noção da História como caminhando

É esse fim da guerra que deve então ser pensado, tentando compreender-se acima de tudo (1) qual o meio que surgirá como seu substituto (à semelhança do que aconteceu com o surgimento da *Korporation*, que veio substituir a Fé), e (2) o que será necessário para que esse meio substituto surja. É de esperar que esse requisito seja uma nova esfera de fechamento do Espírito em si (ou de imediatidade), que prepare a construção do novo mundo da objetividade. Mas não somos, por enquanto, capazes de dizer se esta nova dinâmica já terá marcado a História (nomeadamente, se esses novos mecanismos de união são as organizações e fóruns internacionais que hoje marcam o cenário internacional).

A História Universal tem de integrar de forma igualmente adequada tanto o mundo da objetividade como o mundo da subjetividade³⁷⁵. Se ela for o momento de reunião da particularidade e da universalidade da última esfera de objetividade, então será o verdadeiro mundo da objetividade, e as esferas da subjetividade (*Sittlichkeit* da *Phänomenologie des Geistes* e *Moralität*) terão apenas contribuído para que a verdadeira objetividade seja alcançada (serão reduzidas ao mero papel de instrumento da objetividade).

no sentido de um mundo da objetividade marcado pelo Estado constitucional monárquico, em que há uma tendência de uniformização entre todos os povos (veja-se, por exemplo, as referências que Hegel faz aos povos europeus, que constituem uma família), e em que, portanto, as oposições entre Estados seriam cada vez menos marcadas. A razão que terá levado Hegel a não deixar esta conclusão expressa terá sido a sua recusa insistente em sair do seu próprio tempo para fazer exercícios de previsão. Cf. S. B. Smith, “Hegel's Views ...”, p.631. Avineri também destaca este último ponto; cf. S. Avineri, *Hegel's Theory...*, p.207. Carritt entende que uma tese que Hegel partilha com Kant (e que Kant apenas expressa no ensaio sobre a paz perpétua) é a de que não devemos empregar esforços para alterar o mundo a não ser que pensemos que essas mudanças estão destinadas a acontecer. Se essa conclusão for correta, então é de acreditar que Hegel não terá antecipado um estado da Humanidade em que a uniformização dos costumes leve ao fim da guerra. Cf. E. F. Carritt, “Hegel's...”, p.233. Polin sustenta a posição de que a História em Hegel não tem, na verdade, um fim (*Ende*), mas apenas é orientada por um sentido (*Zweck*), cf. R. Polin, “Philosophie du Droit...”, pp.264 – 267. Também neste sentido, mas especificando que o fim em causa é o da perfeição do homem (que, no entanto, nunca será concretizado enquanto não houver uma perfeita união entre particularidade e universalidade), veja-se A. Kojève, *Introduction to the...*, pp.71 – 74. Hyppolite também aborda a perfeição do homem como ponto culminante da *Phänomenologie des Geistes*, definindo-a como a transcendência de todas as existências; cf. J. Hyppolite, *Studies...*, p.31.

³⁷⁵ Este equilíbrio entre as duas dimensões acaba por se encontrar, mesmo que apenas implicitamente, nas seguintes palavras das *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*: “Die objektive Freiheit aber, die Gesetze der reellen Freiheit fordern die Unterwerfung des zufälligen Willens, denn dieser ist überhaupt formell. Wenn das Objektive an sich vernünftig ist, so muß die Einsicht dieser Vernunft entsprechend sein, und dann ist auch das wesentliche Moment der subjektiven Freiheit vorhanden”; G. F. W. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, p.540.

Ora, uma explicação que passe por aceitar essa consequência (a instrumentalização da subjetividade em benefício da objetividade) criaria uma grande divisão no âmago do próprio Espírito. Como temos vindo a constatar, há uma coordenação entre subjetividade e objetividade que marca todo o desenvolvimento do Espírito em direção à sua máxima objetividade. Essa coordenação ao longo de todo o desenvolvimento (ou desdobramento) apenas pode significar que a natureza do Espírito é tanto subjetiva como objetiva (que essas componentes são inseparáveis e de igual importância para traduzir a natureza do Espírito no mundo). Não há nenhuma razão para considerar uma delas superior à outra, de modo que uma não pode ser vista apenas como impulsionadora da maior expressão da outra.

Para considerarmos que as esferas de imediatidade e de diferenciação se intercalam ao longo do desenvolvimento do Espírito, temos de considerar que um maior aprofundamento da imediatidade leva a um maior aprofundamento da diferenciação e que, por sua vez, um maior aprofundamento desta leva a um maior aprofundamento daquela (foi, de resto, esta a posição a que fomos conduzidos acima).

Ora, se o Espírito, no seu grau mais elevado de objetividade, é a História Universal, então que é que será o Espírito no seu grau mais elevado de subjetividade? Terá sentido considerar que essa esfera de maior imediatidade é também a História Universal. Mas, sendo assim, pode a esfera de maior objetividade que conduz à História Universal (as relações internacionais) pode ser encarada como possuindo um grau de objetividade proporcionalmente equivalente ao grau de subjetividade da esfera da *Moralität*? Esta é a pergunta mais importante que há que fazer a respeito da secção das relações internacionais. E a sua resposta conduzirá à melhor compreensão do final das *Grundlinien*.

A escolha tem agora de ser entre a) desprezar os indícios da guerra e da objetivação da certeza de si no monarca e concluir que a esfera das relações internacionais, por si só (isto é, sem ser suportada por mais nenhuma esfera de subjetividade além dos efeitos da *Moralität* que ainda se presumem ativos), é a que conduz diretamente à História Universal, ou, pelo contrário, b) mostrar uma maior confiança em toda a estrutura de pensamento que nos acompanha desde a análise da *Phänomenologie des Geistes* e das *Grundlinien*, e concluir que, mesmo que a esfera das relações internacionais seja a última esfera da objetividade antes da História Universal, é necessária uma outra esfera de imediatidade que a preceda, e que prepare o grau máximo de objetividade que nela é levado a cabo (mantendo, assim, o equilíbrio entre as duas dimensões do próprio Espírito).

Sem uma forte imediatidade não pode haver uma igualmente forte diferenciação; tanto a subjetividade como a objetividade constroem (são) a própria realidade, não havendo nenhuma dessas dimensões que tenha um estatuto privilegiado na realidade do Espírito ou que assuma uma posição de maior importância no seu desenvolvimento em direção à História Universal (ou, devemos antes dizer, na História Universal).

Que assim é, percebemo-lo pela própria estrutura das esferas da objetividade: todas elas contêm um

momento inicial de imediatidade e um momento conclusivo de união mediata, que integra em si e supera o momento da separação. Esta estrutura não é senão aquela que encontramos, em ponto ampliado, na alternância entre esferas de subjetividade e objetividade; em todos os momentos, o Espírito revela a sua dupla natureza (imediatada e mediata, de união e de diferenciação), e não há nenhuma razão para privilegiarmos uma em detrimento da outra.

Afirmemos, portanto, como conclusão, que as relações internacionais configuram, de facto, um mundo próprio de objetividade, a par do Estado individual, mas que a forma como esse mundo é apresentado nas *Grundlinien* não é correta. Quando muito, essa construção poderá retratar uma primeira formulação, ainda prematura e, portanto, imperfeita, do último (mais aprofundado) mundo da objetividade. O que significará que uma nova formulação terá de ser realizada – mas, para que isso seja possível, será necessária a construção de uma nova esfera de subjetividade que faça o que a *Moralität* faz em relação à *Sittlichkeit* das *Grundlinien*; isto é, que aprofunde o enraizamento do Espírito em si mesmo e permita que a alienação que ele procura operar seja agora bem-sucedida. No fundo, o que se segue é uma esfera de imediatidade que sirva de contrapeso à diferenciação que marca as relações internacionais e que permita que o Espírito absoluto seja alcançado com o equilíbrio necessário entre subjetividade e objetividade³⁷⁶.

Conclusão

O que fomos procurando deixar claro desde o início de trabalho é que cada momento do Espírito (por ser precisamente um momento) se encontra dissolvido num todo, de forma que todos os momentos se encontrarão misturados (cada momento se encontrará em todos os outros). No entanto, a forma em que cada um se encontrará em todos os outros é uma forma indistinta, não explícita; cada momento, enquanto misturado com todos os outros, será indistinto e será até enganador referirmo-nos a ele como um momento – pois ao isolarmos ou distinguirmos um momento estamos a procurar destacar algo que esse mesmo momento, enquanto misturado com os outros, não mostra possuir.

As particularidades dos momentos são ignoradas quando os consideramos fora do contexto concreto

³⁷⁶ Essa sempre foi, de resto, a intenção de Hegel, como se depreende da seguinte passagem: “das Element des Daseins des allgemeinen Geistes, welches in der Kunst Anschauung und Bild, in der Religion Gefühl und Vorstellung, in der Philosophie der reine, freie Gedanke ist, ist in der Weltgeschichte die geistige Wirklichkeit in ihrem ganzen Umfange von Innerlichkeit und Äusserlichkeit”; G. F. W. Hegel, *Grundlinien*, §341, p.503. O que Hegel não viu foi a injustiça que estava a permitir que recaísse sobre este lado interno (*Innerlichkeit*), sobre a imediatidade, se desse por definitiva a construção da esfera das relações internacionais tal como se acha apresentada nas *Grundlinien*.

em que surgem. Como poderíamos compreender a *bürgerliche Gesellschaft*, ou a Família, ou a subjetividade da *Moralität*, diluídas no Espírito (misturada com todos os outros momentos)? Encarar estes momentos como etapas no desenvolvimento do Espírito é precisamente aquilo a que as obras de Hegel nos incitam, pela forma como estão estruturadas.

A própria divisão das obras em momentos que se desvanecem ao degenerarem em outros momentos deixa claro que cada momento tem de ser lido como parte do todo. Mas isso não significa que tenha de ser lido abstraindo dos elementos e dos desenvolvimentos específicos que ele traz a esse mesmo todo. O todo não pode ser analisado de uma assentada, mas apenas a partir de um momento específico, tal como o desenvolvimento do todo não acontece apenas num único momento, mas necessita que uma série de momentos se sucedam uns aos outros.

Essas considerações mostram-nos a importância das transições entre os momentos e da sua localização sistemática nas obras. O que cada momento é (e, conseqüentemente, a série dos desenvolvimentos que dele podemos extrair) deve-se em grande parte aos momentos que o precedem. A localização sistemática de cada momento nas obras é pensada cuidadosamente, porque é essa localização que lhe dará o seu cunho específico. Caso contrário seria apenas um momento solto, não uma manifestação daquilo que já tinha conhecido outras manifestações e que assume agora uma nova forma.

As transições entre os momentos revelam que o momento seguinte é uma nova forma do que se encontra expresso no momento anterior; cada forma que o Espírito assume (que tem de ser sempre uma forma específica da relação da consciência com o objeto) conduz a outra (o Ser é sempre o mesmo, mas manifesta-se em várias formas).

Estas considerações são importantes para compreendermos a distinção que fizemos na primeira parte deste trabalho entre as determinações imediatas e determinações mediatas (ou autossubsistentes). Nas *Grundlinien*, os deveres (as leis e as instituições da *Sittlichkeit*) são constituídos pelas mesmas determinações que constituem os impulsos da subjetividade e do *abstraktes Recht* (da vontade imediata) – mas depois de serem colocadas como independentes (depois de passarem pelo processo da alienação)³⁷⁷.

Nas *Grundlinien*, o dever ético (“*die Sittliche Pflicht*”³⁷⁸) é um objeto que não é simplesmente encontrado pela consciência como outro, antes é verdadeiramente produzido por ela. A passagem prévia pela *Moralität* é essencial para que o estado de alienação (a *Sittlichkeit*, nas *Grundlinien*) seja encarado de forma diferente daquela como é encarado na *Phänomenologie des Geistes*. Assim, as *Grundlinien* acabam por ser uma releitura da *Bildung* da *Phänomenologie des Geistes* à luz da

³⁷⁷ Neste sentido, ob. cit., §19 e §20, pp.70 – 71.

³⁷⁸ Ob. cit., §162, p.311.

Moralität (uma leitura do Espírito-alienado de si á luz do Espírito-retornado-a-si).

Na *Phänomenologie des Geistes*, depois de terem sido desenvolvidos todos os momentos que poderiam ser integrados no (e, portanto, levar à transição para o) Estado, isso não acontece – e dá-se antes a transição para a Fé. A consciência precisa de operar o desaparecimento das determinações do mundo da *Bildung* para conseguir ter perante si um objeto unitário com o qual se identifique. Ora, esse objeto com o qual se dá a identificação não é o objeto preenchido pelas determinações que já foram sendo apresentadas na *Bildung* e na *Sittlichkeit*; trata-se antes de um objeto puro ou simples (vazio).

Os avanços alcançados pelo Espírito em todos os seus momentos são sempre aproveitados para um sempre maior progresso (para a continuação da própria dinâmica de desenvolvimento). Contudo, há uma grande diferença entre desenvolvimentos turbulentos e desenvolvimentos graduais. A passagem da *Bildung* da *Phänomenologie des Geistes* para a *Moralität* dá precisamente conta de um desenvolvimento turbulento, muito diferente da passagem da *Moralität* para a *Sittlichkeit* nas *Grundlinien*, por exemplo.

A turbulência da *absolute Freiheit* apenas se consegue explicar com a ausência de um momento, na *Bildung* da *Phänomenologie des Geistes*, que una a particularidade da Riqueza e a universalidade do Poder Estatal de uma forma semelhante à união que a *Korporation* consegue operar entre fim egoísta e interesse coletivo, nas *Grundlinien*. É verdade que os desenvolvimentos da Riqueza e do Poder Estatal não se perdem irremediavelmente com a Fé (nada se perde irremediavelmente no Espírito). Tanto assim que os desenvolvimentos em que eles verdadeiramente consistem voltam a revelar-se importantes nas *Grundlinien*. Mas isto mostra que terá então de haver dois tipos diferentes através dos quais o Espírito conserva os desenvolvimentos que opera em si mesmo.

Na *Bildung* da *Phänomenologie des Geistes*, nada podia ser diferente, porque a imediatidade que suporta a alienação que aí tem lugar não é tão forte como teria de ser (os desenvolvimentos da consciência do dever ainda não tinham sido feitos). Isto fortalece a perspectiva de que há, de facto, duas formas de o Espírito progredir em si mesmo, mesmo que qualquer uma delas permita a própria progressão. Pode ser normal que, de tempos a tempos, surjam convulsões responsáveis pela inauguração de uma nova esfera espiritual³⁷⁹.

³⁷⁹ Neste sentido, Ritter indica que Hegel compreendeu desde cedo que teria de procurar a continuidade da História mesmo nos momentos de descontinuidade como a Revolução Francesa, tal como teria de prosseguir esse caminho com a ferramenta da dialética entre subjetividade e objetividade. Cf. J. Ritter, *Hegel und...*, pp.60 – 61. Note-se, contudo, que a guerra, só por si, não será uma das convulsões que indicámos acima, pois ela sempre marcou o curso da História. A guerra entre Estados constitucionais, no entanto, já poderá ser um desses pontos de transição, sem os quais não poderia surgir uma nova configuração dos mundos da imediatidade e da diferenciação.

As *Grundlinien* podem prescindir de uma rutura brusca como a da *absolute Freiheit* da *Phänomenologie des Geistes* porque não têm de operar a ligação entre o mundo do Espírito-alienado de si e o Espírito-retornado-a-si (essa ligação foi estabelecida mesmo antes de se apresentar o mundo do Espírito-alienado de si, de modo que os mecanismos que se vêm a encontrar no final da *Sittlichkeit*, nomeadamente a *Korporation*, já não são o único momento a impulsionar o Espírito de volta à união, antes têm o forte apoio da certeza logo alcançada na *Moralität*).

O que acabamos de salientar poderia também indicar que, nas *Grundlinien*, a *Sittlichkeit* não seria uma completa alienação (uma alienação como aquela que é apresentada na *Phänomenologie des Geistes*). Pois, afinal, a consciência nunca perde o controlo do objeto, mesmo ao libertá-lo e ao permitir que ele revele toda a sua autonomia. Contudo, aquele que sugerimos como projeto de aprofundamento da objetividade (a apresentação do desenvolvimento do Espírito Absoluto de uma perspetiva globalmente mais objetiva) contraria completamente essa perspetiva.

Na *Phänomenologie des Geistes*, contrariamente ao que acontece nas *Grundlinien*, a obediência (como união entre consciência e Poder Estatal) é apresentada como o início da objetividade. Quanto à Família, ela é tratada nas *Grundlinien* como fazendo parte da objetividade (como uma instituição da *Sittlichkeit* na qual o indivíduo se vê integrado como numa faceta de um mundo exterior à sua subjetividade). Não é, portanto, apenas a *Bildung* da *Phänomenologie des Geistes* que é relida nas *Grundlinien* à luz da *Moralität*. O mesmo sucede também com a *Sittlichkeit* da *Phänomenologie des Geistes*. O facto de, nas *Grundlinien*, a *Moralität* ser apresentada previamente à Família e à *bürgerliche Gesellschaft* permite que as matérias que já tinham sido trabalhadas na *Phänomenologie des Geistes* sejam agora repensadas.

Visto que, na *Phänomenologie des Geistes*, a *Moralität* vem apenas em último lugar, a imediatidade da Família não podia ser concebida como objetividade. O momento da Família não podia ser visto como objetivo porque ele dá conta de uma ligação imediata entre consciência e objeto – e porque essa imediatidade não marca o retorno do Espírito a si, ela teria forçosamente de se situar na imediatidade que precede a alienação do mundo da *Bildung*. Nas *Grundlinien*, pelo contrário, como o Espírito retornado a si antecede e prepara a alienação (e como o momento do Espírito imediato em si é o momento do *abstraktes Recht*), a imediatidade da Família passa a poder ser vista como já integrada na objetividade, como uma instituição do mundo objetivo.

Compreendida a importância da *Moralität* para o aprofundamento da objetividade, poderemos ver nessa posição uma mensagem específica para o indivíduo singular? Isto é, poderá a antecendência da *Moralität* em relação à *Sittlichkeit* ser vista como a defesa da necessidade da disposição subjetiva da consciência (a consciência do dever) como pré-requisito para a construção do Estado e como condição

para a sua manutenção?³⁸⁰

Eventualmente poderemos explorar este tipo de implicações. Por um lado, é certo que temos sempre de pensar no nível mais alargado do que o da particularidade, porque esta, afinal, é apenas uma configuração que o Espírito assume com o seu desdobramento na realidade. Por outro lado, a interdependência que há entre todos os momentos do Espírito leva a afirmar que o indivíduo particular está, de facto, incumbido da função de manter viva a moralidade, de modo que a vida no Estado também possa ser mantida. Esta função, afinal, não é mais do que o cumprimento do dever (isto é, estão em causa os próprios desenvolvimentos que vimos acontecerem na *Moralität*).

Há, portanto, que reforçar, ao nível individual, regras básicas de convivência em sociedade (que, de resto, nos nossos dias não são difíceis de alcançar), sabendo que essas regras são resultado direto do desbravamento do terreno da moralidade que a consciência realizou no período pós-Revolução Francesa (esse desbravamento ainda não tinha sido completamente levado a cabo antes desse período, muito embora já na Antiguidade houvesse indícios de que esses desenvolvimentos ameaçavam despontar)³⁸¹.

Não será plausível sustentar que os desenvolvimentos que o Espírito vai conhecendo ao longo da História tenham o seu lugar específico nesse curso temporal, mas que se mantenham contidos nele, estando apagados em todos os períodos que lhes são posteriores. Assim, também a consciência do dever continuará presente no Estado constitucional e em todos desenvolvimentos objetivos que lhe sucedam, e marcará naturalmente a sua presença precisamente ao nível do indivíduo singular, pela simples razão de que o indivíduo não é somente isso. O indivíduo é todo o Espírito que se encontra

³⁸⁰ Peperzak vai neste sentido, embora se atenha mais à participação dos indivíduos na coletividade. É certo que essa participação pode ser entendida num sentido mais puramente social (e não necessariamente moral). Mas, como vimos, essas duas componentes estão irremediavelmente entrelaçadas em Hegel. Cf. A. T. Peperzak, *Modern...*, p.476. Seja como for, será sempre importante ter em consideração, como nota Barata-Moura, que em Hegel não há de todo a defesa de uma interação social desinteressada, apenas baseada em exortações moralistas, mas antes um exercício da liberdade que, embora guiada pela racionalidade, tem de incluir em si a contingência. Cf. J. Barata-Moura, *A Realização...*, p.116. A respeito da participação dos cidadãos na vida política, ainda encontramos um espaço para debate baseado na filosofia de Hegel. Por um lado, Honneth olha de uma forma bastante negativa para as consequências que atribui ao pensamento de Hegel acerca da questão em causa. Na sua opinião, Hegel falha precisamente por não providenciar nenhum espaço de discussão e participação política na esfera do Estado (não há quaisquer fóruns de consulta pública); cf. A. Honneth, *The Pathologies...*, p.79. Num sentido diferente, Marx sustenta que a questão da participação dos cidadãos nos assuntos do Estado é apenas resultado da distinção enganosa entre *bürgerliche Gesellschaft* e Estado. Cf. K. Marx, *Zur...*, pp.313 – 324.

³⁸¹ A este respeito, veja-se, por exemplo, as considerações que Hegel tece nas *Grundlinien* a respeito do sábio da Antiguidade; G. F. W. Hegel, *Grundlinien...*, §150, pp.298 e ss.

também no nível da individualidade³⁸², de modo que nem tudo o que é expressado aí é da exclusiva responsabilidade do indivíduo, sendo a moralidade precisamente uma dessas coisas a que ele apenas empresta a voz.

Contudo, o que consideramos mais importante não é realçar a importância do cumprimento do dever moral no contexto do Estado, até porque essa importância é, em contexto de vida num Estado constitucional, naturalmente menor do que nos períodos em que esse Estado ainda não estava construído (a moralidade dá à luz o Estado constitucional, mas este absorve-a em si mesmo). O que é então mais importante sublinhar é a necessidade de uma nova moralidade, que possa suportar a alienação para que o Estado constitucional está a ser impulsionado no plano internacional.

Esta nova moralidade continuará a ser mais uma esfera de desenvolvimento espiritual, pelo que herdará todos os desenvolvimentos anteriores. Mas – como é natural por tudo o que dissemos ao longo deste trabalho – os desenvolvimentos passados que nela se encontrarão com maior evidência não serão aqueles que foram revelados já há muitos séculos no curso da História, mas aqueles que, embora igualmente passados, ainda estão “frescos” na memória do Espírito. Ou seja, é evidente que esta nova moralidade refletirá muito mais intensamente os desenvolvimentos da *Moralität* (a consciência do dever) do que os desenvolvimentos da *Sittlichkeit* da *Phänomenologie des Geistes* (essencialmente a consciência do dever familiar), pois será herdeira direta daquela esfera, mas já não desta última.

É ainda de salientar um aspeto importante relacionado com esta nova moralidade. É que ela também já terá necessariamente algumas diferenças importantes em relação à consciência do dever da *Moralität*. É de esperar que ela ainda seja reconhecida como moralidade, tal como a *Sittlichkeit* das *Grundlinien* ainda é reconhecida como herdeira do Estado absoluto. Mas já não poderá ser uma mera consciência do dever que é incitada a objetivar determinações imediatas.

Na verdade, o Estado constitucional (e aqui referimo-nos ao próprio movimento espiritual do Estado individual, não ao da *Sittlichkeit* das *Grundlinien* em sentido próprio) comporta uma grande alteração em relação aos desenvolvimentos anteriores da objetividade. Nele, torna-se evidente a tensão entre o plano do desenvolvimento do Espírito Absoluto e o Espírito Absoluto ele mesmo (há uma aproximação deste último plano). O que significa que os caminhos que o Espírito vai percorrendo são mais aprofundados, quer ao nível da objetividade, quer ao nível da subjetividade. A julgar pela dinâmica de aprofundamento que fomos analisando, diríamos então que a nova moralidade terá de ser um aprofundamento em relação à *Moralität*, pois só um tal aprofundamento poderá conseguir o

³⁸² Em Hegel, a individualidade tem sempre de ser pensada em termos da Ideia, como assinala Chamley em P. Chamley, *Economie Politique...*, p.50. Nas palavras de Carmo Ferreira: “o universal só tem realidade, verdade e presença no e mediante o individual”; M. J. C. Ferreira, *A Questão...*, p.203.

equilíbrio com a objetividade aprofundada que ameaça brotar na esfera das relações internacionais. No entanto, antes de aprofundarmos, até onde for possível neste trabalho, a questão de saber em que consistirão os novos desenvolvimentos das esferas mais aprofundadas de imediatidade e de diferenciação, clarifiquemos melhor a relação entre a *Moralität* e as esferas de objetividade das *Grundlinien* e o que podemos extrair daí para o Espírito enquanto todo composto por vários movimentos.

A conclusão de que a verdadeira objetividade não é alcançada na *Phänomenologie des Geistes* e de que a *Moralität* é um desenvolvimento do Espírito essencial ao aprofundamento da objetividade não transparece claramente do texto da *Phänomenologie des Geistes*, pois é possível ler essa obra e acreditar que o que é aí sustentado é que a verdadeira objetividade (o estado de perfeita diferenciação ou alienação do Espírito de si mesmo) é alcançada no final do capítulo da *Bildung*.

Contudo, o que no final desse capítulo é dito é que o Espírito, mesmo depois de ter passado pelo desenvolvimento aí apresentado, ainda resiste a uma verdadeira alienação, tal como é também deixada em suspenso a universalidade alcançada pelo “trabalho” e pelo sacrifício da Riqueza.

Estas “pontas soltas” da *Phänomenologie des Geistes*, que só se tornam claras depois de uma análise das *Grundlinien*, podem já ter sido deliberadamente provocadas, no propósito de deixar em suspenso desenvolvimentos espirituais que teriam de ser alvo de maior reflexão (acima de tudo, poderia ter de haver um maior trabalho de interpretação do que os tempos traziam em matéria de configuração da realidade política e social). Ou então, também pode suceder que tenham sido deliberadas – caso que confere ainda maior apoio às posições centrais da filosofia hegeliana³⁸³.

Seja como for, a hipótese mais plausível é que as “pontas soltas” da *Phänomenologie des Geistes* tenham, de facto, sido deliberadas. O facto de a *Moralität* ser apresentada como a esfera de desenvolvimentos do Espírito que, nessa lógica de desenvolvimento, se segue à esfera da *Bildung* quase inegavelmente significa uma leitura ontológica do papel da Revolução Francesa e da ética kantiana³⁸⁴. Razão por que não seria defendível sustentar, na sequência disso, que o mundo da

³⁸³ Se na *Phänomenologie des Geistes* se tentou logo captar o Espírito em todos os seus desenvolvimentos (procurando-se assim fazer uma obra que refletisse a realidade ontológica que se acreditava já ter alcançado a sua perfeita manifestação) e se acreditou ter sido essa tarefa levada a bom porto, mas mesmo assim, nessa obra, são deixadas inadvertidamente “pontas soltas” preparatórias de futuros desenvolvimentos, que correspondem precisamente a desenvolvimentos que essa mesma realidade ontológica viria ainda a aprofundar, então parece estar aberta a porta para se sustentar que essas “pontas soltas” correspondem precisamente aos caminhos que ainda faltava ao Espírito desbravar (sendo, portanto, os desenvolvimentos de que se dá conta na *Phänomenologie des Geistes* fiéis representantes dos desenvolvimentos levados a cabo pela realidade ontológica até então).

³⁸⁴ Esta utilização da ética kantiana não significa, evidentemente, que Hegel concordasse em pleno com esse tipo de abordagem. Como Timothy Luther assinala, encontramos críticas evidentes, principalmente nas *Grundlinien*, à

objetividade continuasse a ser aquele que marcou o período anterior a essas revoluções (tanto a objetiva como a subjetiva).

É, portanto, muito mais plausível assumir que já houvesse a certeza de que uma nova ordem objetiva se estabeleceria depois dos movimentos revolucionários acabados de referir e que essa ordem teria, portanto, de ser corretamente identificada, se se quisesse captar os desenvolvimentos espirituais na sua verdade.

Uma leitura correta das *Grundlinien* será então essencial para compreender a dinâmica de desenvolvimento do Espírito. Pois será a partir dessa leitura que se compreenderá verdadeiramente a importância da *Moralität* (todos os novos desenvolvimentos que só ela permite que venham a ser explicitados). No entanto, esta compreensão é apenas alcançada com o momento da *Korporation*.

É com a *Korporation* que se compreende a diferença entre, por um lado, uma esfera da objetividade constituída a) por um momento de particularidade (ou sub-alienação) e um momento de universalidade (ou sub-união) e b) uma esfera que seja constituída por esses dois momentos, mas também por um momento que os albergue aos dois.

A confirmação da explicitação, tanto da individualidade como da universalidade, é também a confirmação da completude do movimento espiritual que se vai repetindo ao longo de todas as esferas, mas desta vez todo ele marcado por um carácter de alienação³⁸⁵. A diferença entre a *Bildung* da

ética kantiana, desde logo a de que a atuação de acordo com o dever não se traduz em nada de específico (a Ideia do Bem é ainda abstrata, vazia, tendo de ser preenchida pelos conteúdos da *Sittlichkeit*). Neste sentido, T. C. Luther, *Hegel's Critique...*, pp.137 e ss. O mesmo ponto é destacado por Tuija Pulkkinen em T. Pulkkinen, "Morality in...", p.34, por Peperzak em A. T. Peperzak, *Modern...*, pp.366 – 368 e por Lukács (que refere a posição que Hegel começou de desenvolver desde cedo acerca da capacidade das circunstâncias sociais e históricas para alterar a justiça de um mandamento moral) em G. Lukács, *El Joven...*, p.168. Robert Solomon chama à atenção para a distinção, na *Phänomenologie des Geistes*, entre o capítulo "*die gesetzgebende Vernunft*" e a esfera da *Moralität*. No primeiro, encontra-se mais fielmente retratada a ética kantiana, sendo o "si" ainda universal, e a crítica mais forte que aí é feita dirige-se precisamente à universalidade da lei moral – que se encontra, no entender de Hegel, inevitavelmente minada por circunstâncias contingentes (no fundo, Hegel já se encontra aqui a destacar a importância do conteúdo da lei e a insuficiência da forma). Cf. R. C. Solomon, *In the Spirit...*, pp.524 – 534. Por sua vez, Carritt entende que, ao sublinhar a falta de conteúdos particulares do dever moral, Hegel está, na verdade, a cair no erro de Ménon que, em vez de definir virtude (aretè), invoca várias virtudes particulares (aretài). Esta atitude será, de resto, no entender do autor, justificada pela atitude mais geral de Hegel de querer combinar ambas as abordagens (isto é, a abordagem geral de encontrar uma definição de dever, e a abordagem particular de estabelecer os deveres específicos numa sociedade). Cf. E. F. Carritt, "Hegel's...", pp. 226 – 228. Sobre a crítica a Kant ver ainda E. B. Pires, *Povo...*, pp.408 – 414.

³⁸⁵ Tanto o em-si, na *Rechtspflege*, como o para-si no sistema de necessidades e o retorno a si na *Polizei* e na *Korporation* ocorrem num contexto mais geral de alienação – à semelhança do que acontece na *Bildung* da

Phänomenologie des Geistes e a *Sittlichkeit* das *Grundlinien* é, contudo, a de que nesta esfera há um contacto (uma ligação) com algo que se toma mais seriamente como sendo exterior, de modo que a objetividade é aqui mais aprofundada do que na *Phänomenologie des Geistes*.

A alienação do Espírito através da linguagem fica aquém da alienação através do trabalho para a construção de (e no contexto de) um sistema de necessidades. Isso significa que, mesmo que a diferenciação ou distanciamento do Espírito em relação a si próprio tenham sido iniciados na *Phänomenologie des Geistes* (em que já há, de facto, um grau significativo de diferenciação), nas *Grundlinien* há uma alienação muito superior (o mundo objetivo é aí verdadeiramente aprofundado). Mas o que se acaba de realçar levanta a questão de saber como interpretar esta diferença de grau ou de aprofundamento da objetividade na *Phänomenologie des Geistes* e da objetividade nas *Grundlinien*. Consistirão ambas as esferas de objetividade em versões ou modelos alternativos, e, portanto, igualmente legítimos? Ou será a *Sittlichkeit* das *Grundlinien* apenas uma reedição da *Bildung* da *Phänomenologie des Geistes* (uma nova versão que corrige os erros que aquela ainda conteria)?

Esta última ideia (de uma reedição da *Bildung* da *Phänomenologie des Geistes* na *Sittlichkeit* das *Grundlinien*) deve ser rejeitada. As *Grundlinien* vêm imediatamente na sequência dos desenvolvimentos feitos na *Phänomenologie des Geistes*; e a *Sittlichkeit* daquela obra é a continuação da *Bildung* desta – é a esfera que mostra o aprofundamento da alienação iniciada na *Phänomenologie des Geistes*.

O grande papel da *Moralität* é, portanto, o de preparar uma mais aprofundada alienação do Espírito; a certeza adquirida na *Moralität* enraíza o Espírito em si e torna possível uma maior alienação. Com efeito, uma vez estabelecida uma base de apoio tão forte, por muito que o Espírito se afaste de si mesmo, nunca se perde nessa alienação. Uma profunda alienação só é possível com uma igualmente profunda sedimentação. Só na modernidade o Espírito passa a contactar com aquilo que toma como muito desconhecido (as instituições da *bürgerliche Gesellschaft*). Pois só na modernidade se encontra preparado para não se deixar arrebatar por esse carácter estranho ou desconhecido.

De facto, só depois dos desenvolvimentos proporcionados por uma ética do dever é que a consciência se encontra na posse da mais profunda das certezas: a certeza de que, por muito estranho que pareça aquilo que tem diante si (por muito intenso que seja o sentimento que brota em si da sua ausência no objeto), tudo isso é somente aparência e engano, pois a verdade é que o objeto é – e é completamente – ela mesma. Só com a própria execução da alienação tudo isto se torna evidente: é na saída de si que todo este fortalecimento da consciência se reflete (a ação é a resposta da certeza de si; ela é o que se

Phänomenologie des Geistes (em que o em-si, no Poder estatal, o para-si na Riqueza e o retorno a si na Fé ocorrem todos num contexto mais geral, que é também de alienação).

segue imediatamente à – por ter sido causada pela – *Moralität*).

No entanto, este papel da *Moralität* exige uma articulação com o papel da *Sittlichkeit* da *Phänomenologie des Geistes*. Resulta da organização de ambas as obras (*Phänomenologie des Geistes* e *Grundlinien*) como percursos de independentização do objeto que a *Sittlichkeit* da *Phänomenologie des Geistes* seja uma esfera de imediatidade, equivalente, neste sentido, à *Moralität*. Na medida em que tanto numa como noutra encontramos um processo de independentização do objeto, ambas têm de conter um meio de objetivação (uma transição de uma esfera de imediatidade para uma esfera de separação). Como na *Phänomenologie des Geistes* essa transição tem de ser marcada pela ação ética, a *Sittlichkeit* tem de ser uma esfera de imediatidade – diferente, portanto, da *Sittlichkeit* das *Grundlinien* (a Família, numa e noutra obra, não configura o mesmo momento).

Começámos por equiparar a *Sittlichkeit* da *Phänomenologie des Geistes* e a *Moralität* das *Grundlinien*. Fizemo-lo por considerarmos que ambas as obras tinham a mesma estrutura (ascensão do conceito à Ideia, do abstrato ao concreto). No entanto, a verdadeira razão que subjaz àquela equiparação não é uma correspondência geométrica entre os momentos de ambas as obras. É sim o facto de haver em ambas – na medida em que é analisado o mundo que instintivamente concebemos como exterior – um processo de objetivação das determinações (que, naturalmente, terão de começar por serem imediatas). Esses dois processos desenrolam-se em continuidade no palco que é a História Universal. Em rigor, não devem, portanto, ser separados rigorosamente apenas por terem sido analisados em obras distintas. Nenhum deles é um processo completo – mas apenas repetições do modo (ou lógica) através do qual o Espírito se desdobra na História. Nem mesmo ambos em conjunto devem ser vistos como um só processo com início e fim, contrariamente ao que algumas passagens indicam que era a intenção de Hegel³⁸⁶.

Seja como for, a equiparação entre a *Sittlichkeit* da *Phänomenologie des Geistes* e a *Moralität* das *Grundlinien* é correta. Algo equivalente vale também para a *Moralität* da *Phänomenologie des Geistes*, que contém essencialmente os mesmos desenvolvimentos que a *Moralität* das *Grundlinien*

³⁸⁶ Certas passagens dão, de facto, a entender que, para Hegel, havia um verdadeiro (ou perfeito) mundo objetivo – o que implica que todo o processo de desenvolvimento espiritual (isto é, a História) teria um fim: o Estado constitucional. As palavras porventura mais claras nesse sentido serão as seguintes: “der Staat ist die wahrhafte Weise der Wirklichkeit; in ihm kommt der wahrhafte, sittliche Wille zur Wirklichkeit und lebt der Geist in seiner Wahrhaftigkeit”; G. F. W. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, p.240. Nicolás Calera, ao basear-se especificamente nos pressupostos da História referidos nas *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, assume que o Estado é realmente o perfeito mundo da objetividade e procura compreender a interceção entre o plano da História e da política a partir daí. Cf. N. Calera, “Espírito objetivo...”, pp.216 – 218. Vai aparentemente num sentido contrário (o de recusar um quietismo em Hegel que não deixa lugar para a transformação) a interpretação de Barata-Moura; cf. J. Barata-Moura, *A Realização...*, p.118.

– apenas sendo utilizada nessa obra com o propósito específico de mostrar quais os seus efeitos específicos (clarificados na *Sittlichkeit* das *Grundlinien*). O que essas esferas têm em comum é, portanto, a imediatidade – contrariamente ao que sucede com as esferas da *Bildung* da *Phänomenologie des Geistes* e da *Sittlichkeit* das *Grundlinien*, que dão conta de uma relação entre sujeito e objeto marcada por um grau muito superior de diferenciação ou mediatidade. A distinção mais importante a fazer não é, portanto, a distinção entre esferas do Espírito-em-si, do Espírito-alienado de si e do Espírito-retornado-a-si, mas entre esferas de imediatidade e esferas de diferenciação.

O que temos vindo a dizer poderia sugerir então que o mundo da objetividade das *Grundlinien* (o mundo em que o Espírito se assume apenas na modernidade) é o verdadeiro mundo da objetividade. Contudo, não devemos ser tão apressados em afirmar isso – em afirmar, sequer, que há um verdadeiro mundo da objetividade.

Uma vez que na *Korporation* se acham reunidos os poderes da particularidade e da universalidade que se mantinham separados na *bürgerliche Gesellschaft*, passamos a ter de explicar a nova separação por que eles passam nos assuntos internos do Estado – tal como a separação por que ainda passam nas relações internacionais (na multiplicidade de relações que surgem entre os Estados no plano internacional). Ora, a melhor forma de compreender estes momentos de separação é considerar que novas esferas de objetividade se iniciam neles (n.b.: novas em relação à própria esfera da *Sittlichkeit*). De forma que a hipótese de que os desenvolvimentos por que o Espírito passa ao desdobrar-se na realidade são intermináveis começa então a ganhar força.

Acima (em 5.4.1.) questionámos se a principal vantagem da filosofia política de Hegel será a de encontrar apoio em factos históricos (tomando, portanto, a sua credibilidade da conformidade que tem com a História). Mesmo que essa fosse a sua única vantagem, ela não seria despicienda, dada a importância que a História assume no sistema hegeliano (como plano em que o Espírito se manifesta como real)³⁸⁷.

Contudo, não será de destacar tanto uma adequação da objetividade (da política) à História quanto a construção de vários planos em íntima consonância: História, política e moralidade são articuladas de tal forma que deixa de ser necessário utilizar uma para explicar as outras – é sempre o mesmo que se explica a si próprio; e a credibilidade dessa explicação reside em si própria (isto é, na articulação

³⁸⁷ Nicolás Calera constata que, embora a História seja uma sucessão de factos históricos, a sua verdadeira importância se encontrará no “espírito” presente nesses mesmos factos. Ou seja, construindo sobre esta afirmação, diga-se que não são os factos em si que terão o maior interesse, mas a lógica ou sentido que lhes subjaz. Mais importante do que os factos será, então, a interpretação que melhor se lhes adequa. Cf. N. Calera, “Espiritu objetivo...”, p.216.

e coordenação dos vários planos a considerar).

Seria importante, apesar de tudo, não incluir a História Universal como momento (mesmo que momento culminante) do desenvolvimento espiritual que perpassa todo o empreendimento das *Grundlinien*. Percebemos que a intenção de Hegel é mostrar que a constituição da História consiste nas particularidades da política e da moralidade. Mas essa articulação tem de ser compreendida de forma diferente daquela que se utiliza para compreender a articulação entre as esferas da objetividade e da subjetividade.

Hegel acaba por apresentar o Espírito Universal como momento de reunião dos poderes separados nas relações internacionais. O que significa que o Espírito da História Universal estaria para o Estado individual como este está para a *Sittlichkeit* e esta para a *Bildung* da *Phänomenologie des Geistes* (como momento que, apesar de inaugurar uma nova esfera, configura, ele próprio, a reunião dos poderes separados na esfera imediatamente anterior).

Podemos dizer que esta conclusão não é de rejeitar. Afinal, mesmo que o Espírito da História Universal não seja apenas mais uma esfera da objetividade nem apenas mais uma esfera da subjetividade, acabará por ser simultaneamente a esfera mais objetiva de todas e a esfera mais subjetiva de todas. Essa conjunção de máximo de subjetividade e máximo de objetividade equivalerá a não ser nem um nem outro de uma forma tão determinada que impediria precisamente a acumulação dessas duas dimensões opostas. Quer dizer: subjetividade e objetividade encontram-se anuladas uma pela outra no Espírito Absoluto.

O que isto significa é, portanto, o seguinte: mesmo que a História Universal se encontre num patamar superior em relação à política e à moralidade (por integrar em si – e, portanto, ser constituída por – aquelas), também tem de se situar na continuação da política e da moralidade. Embora sendo constituída por elas, o plano da História acaba também por ser uma versão aperfeiçoada de cada uma delas – uma versão em que ambas são superadas nas suas especificidades (em que a unidade se passa a afirmar como verdade, e, portanto, necessariamente como aperfeiçoamento de ambas).

Contudo, a melhor forma de mostrar a continuação que se acaba de referir (que é, na verdade, mais uma sobreposição do plano da História em relação ao plano da política e da moralidade, e não propriamente uma continuidade entre eles) não é a que foi escolhida no final das *Grundlinien*. Há várias passagens ao longo das análises das esferas da objetividade e da subjetividade que deixam claro que todo o percurso de desenvolvimento espiritual constituído pela sucessão entre essas esferas se dá na História Universal, como palco onde acontece todo o desenrolar do Espírito (desde as comparações, espalhadas pelas *Grundlinien*, entre Estados da antiguidade e da modernidade, até à análise do período da Revolução Francesa e do Terror na *Phänomenologie des Geistes*).

A sobreposição do plano da História em relação ao plano da política e da moral acaba por já se encontrar evidente no próprio itinerário de aprofundamento da objetividade e da subjetividade. Assim,

apresentar esse plano como momento de reunião em relação à separação entre particularidade e universalidade levada a cabo na última esfera da objetividade, mesmo que possa ter sido feito com o objetivo de aproximar o plano da História do da política e da moral o necessário para ainda destacar mais a sobreposição entre esses planos, acaba por ter o efeito de os aproximar em demasia, fazendo desvanecer as suas diferenças.

A diferença entre, por um lado, a relação do Espírito Absoluto com os seus momentos e, por outro lado, a relação entre os momentos do Espírito Absoluto entre si, desvanece nas *Grundlinien*. E seria desejável que continuasse a estar presente, para diferenciar a objetividade e a subjetividade, por um lado, do que não é nem uma nem outra, mas é simultaneamente o máximo de ambas.

O que acabamos de dizer acaba por ser uma pequena reflexão sobre se a última secção das *Grundlinien* deve ser ou não uma secção sobre a História universal. Por um lado, compreendemos que isso poderia reforçar a presença imanente da objetividade e da subjetividade na História Universal. Por outro lado, poderá não ser a forma indicada de reforçar essa imanência – pois acaba por fazer desvanecer a diferença de planos em causa. Seja como for, este ponto não é fácil. Em que se traduz realmente essa diferença de planos? Em que medida há uma maior proximidade entre cada esfera de subjetividade e de objetividade do que entre cada uma dessas esferas e a própria História Universal no seu todo? O que diz exatamente essa diferença sobre a natureza da subjetividade e da objetividade, por um lado, e a História Universal, por outro lado?

No entanto, esta reflexão é ligeiramente diferente do ponto final a que fomos conduzidos na última secção deste trabalho. Aí, o que procurámos destacar foi a impossibilidade de alcançar a História Universal, nas *Grundlinien*, da forma como Hegel a pretende alcançar nesta obra. Isto é, vincámos que a impossibilidade de alcançar a História Universal sem um novo (e, portanto, mais aprofundado) desenvolvimento da imediatidade (sem uma nova esfera da imediatidade). Tal desenvolvimento pode ser a) prévio à esfera das relações internacionais (o que conferiria um conteúdo bastante diferente a essa esfera), ou b) posterior a essa mesma esfera tal como ela se encontra apresentada no final das *Grundlinien* (caso este em que a imperfeição ainda presente nessa esfera viria a ser superada numa futura esfera de objetividade, à semelhança do que acontece na *Sittlichkeit* das *Grundlinien* – que é o aperfeiçoamento da *Bildung* da *Phänomenologie des Geistes*, permitido pela *Moralität*).

No fundo, procurámos provar que, nas *Grundlinien*, o Espírito da História Universal não pode ser alcançado diretamente a partir de um plano internacional marcado exclusivamente quer pela separação entre Estados (envolvendo essa separação reconhecimentos interestatais e realização de tratados), quer pela guerra como elemento de universalidade; tal como, portanto, a esfera das relações internacionais das *Grundlinien* não pode ser vista como a verdadeira (ou mais aprofundada) esfera de

objetividade, como acreditamos que foi a intenção de Hegel³⁸⁸.

Podemos sempre dizer que, na verdade, a esfera das relações internacionais não é uma esfera completa de objetividade. Integrando-se no capítulo do Estado, este momento será apenas o momento de diferenciação ou separação dos poderes que, no Estado individual, estão ainda unidos – e que virão a ser reunidos na História Universal. De acordo com esta perspetiva, o Estado interno terá então de ser equiparado à Família da *Sittlichkeit* das *Grundlinien* e o movimento espiritual que o constitui será apenas o movimento constituinte de um momento de uma esfera de objetividades, não o momento de uma tal esfera³⁸⁹.

Somos obrigados a concordar que esta forma de encarar o papel do Estado individual encontra maior suporte na disposição sistemática escolhida por Hegel (e já vimos a importância que essa disposição tem nas *Grundlinien*). Contudo, esta hipótese não altera os pressupostos que nos levaram a sustentar as posição referidas acima; apenas nos obriga a dizer que não é, na verdade, a esfera das relações internacionais que falha, ao afirmar-se como esfera de maior objetividade: é antes a esfera do Estado, no seu todo, que incorre nesse erro.

Seria a esfera do Estado (enquanto esfera diferente da *Sittlichkeit*) que, ao afirmar-se como esfera imediatamente posterior à *Sittlichkeit* e como última esfera da objetividade (que conduz diretamente à História Universal), sem ser previamente sustentada por uma imediatidade suficientemente acentuada, falha esse objetivo (aqui, o efeito da *Moralität* não chegaria para encerrar a esfera do Estado, muito embora consiga conduzir à correta construção do momento do Estado individual).

³⁸⁸ Mesmo este ponto não é certo. De facto, Hegel pode apenas ter tido o cuidado de interpretar os acontecimentos que ia observando no seu tempo, de forma a continuar a análise que estava a ser feita desde a *Phänomenologie des Geistes* – uma análise do curso da História e da importância que este plano terá de assumir na coordenação com os outros planos que devem ser tidos em consideração. Isto é, Hegel pode perfeitamente não ter avançado no desenvolvimento da esfera da objetividade proporcionada pelas relações internacionais, por ainda não ter acontecimentos históricos que lhe permitissem assumir posições definitivas sobre a constituição dessa nova esfera de objetividade. Se isto for verdade, então Hegel nunca teria sustentado que haveria uma *verdadeira* esfera da objetividade, mas antes que essa dimensão, tal como a dimensão da imediatidade, se encontram em permanente alteração e aperfeiçoamento. Se esta for a sua real posição, então as *Grundlinien* só terão tido o final que tiveram pela necessidade, que Hegel terá sentido, de esclarecer a sobreposição dos planos da História Universal, por um lado, e da política e da moralidade, por outro lado – tudo isto mesmo que o plano da História Universal pudesse ser extraído de qualquer outra esfera da objetividade que não as relações internacionais.

³⁸⁹ A consideravelmente maior explicitação que os poderes da particularidade e da universalidade adquiririam no Estado individual, em relação à Família, não seria fácil de explicar. Pois parece ser uma diferença demasiado grande para se considerar o Estado individual como um momento de união imediata de poderes que virão a ser separados. No entanto, poderia sempre argumentar-se que essa maior explicitação decorreria apenas do facto de o Estado individual ser um momento já mais adiantado na escala de aprofundamento da objetividade.

Compreendemos também agora a pertinência da sugestão de que, na *Phänomenologie des Geistes*, o conteúdo do desenvolvimento do Espírito Absoluto seja analisado de uma forma menos real do que nas *Grundlinien* – mas isso de tal modo que, no fundo, seja sempre o desenvolvimento do mesmo o que se encontra em cada uma das obras. É precisamente por isso a) que o percurso da *Phänomenologie des Geistes* iniciado na *Sittlichkeit* termina na *Religion* e também b) que, nas *Grundlinien*, o percurso iniciado no *abstraktes Recht* termina na História Universal. Toda a imanência que esta construção representa não invalida que continue a haver uma diferenciação entre planos, sendo a História e a Religião (tal como a filosofia e a arte) formas mais elevadas de Espírito do que a política e a moralidade. Essa maior elevação, contudo, significa sobreposição; a História e a Religião englobam em si aquelas duas (contêm-nas em si) – e é esse o significado da sua superioridade³⁹⁰.

O que é então de pensar é também esta relação entre as quatro dimensões que estamos a ter em conta (História, Religião, política e moralidade). O que constitui a Religião é um certo desenvolvimento das duas últimas em permanente articulação – o qual, contudo, não é um desenvolvimento estanque, pois tem como continuação um desenvolvimento (também entre política e moralidade) que constitui, por sua vez, a História Universal.

Talvez estas relações tivessem de ser repensadas, porque, como fomos sustentando ao longo deste trabalho, o desenvolvimento espiritual presente nas *Grundlinien* vem na sequência do desenvolvimento presente na *Phänomenologie des Geistes*. Tendo em conta esta continuidade, é necessário afirmar que já as esferas da *Sittlichkeit*, da *Bildung* e da *Moralität* têm lugar na História, e não só a *Sittlichkeit* e o Estado das *Grundlinien* (o que se torna particularmente evidente com a análise da Revolução Francesa e do período do Terror na *Phänomenologie des Geistes*). Ou seja, no fundo, é o mesmo desenvolvimento espiritual que constitui quer a História Universal, quer a Religião.

O que isto significa é que uma compreensão das diferenças entre a maior realidade³⁹¹ da História em relação à Religião passará por uma compreensão da articulação entre a) o maior aprofundamento da objetividade e da subjetividade das esferas das *Grundlinien* em relação às esferas da objetividade e

³⁹⁰ Como Hegel diz nas *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, o ideal da Religião abstrai da concretude, nega a atualidade conseguida pelo Estado: “Es wird so ein religiöses Ideal aufgestellt, ein Himmel auf Erden, d. h. die Abstraktion des Geistes gegen das Substantielle der Wirklichkeit; Entsagung der Wirklichkeit ist die Grundbestimmung, die hervortritt, und damit Kampf und Flichen”; G. F. W. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, p.244.

³⁹¹ O termo *Wirklichkeit* em Hegel merece ser aprofundado, não só para distinguir entre 1) a dimensão objetiva daquilo com que a consciência simplesmente se confronta e 2) a dimensão, também objetiva, daquilo com que a consciência se confronta e que já traduz a componente da Verdade, mas também 3) entre os vários níveis de correspondência com a Verdade que o objeto revela. Avineri destaca apenas o primeiro aspeto, através da chamada de atenção para a diferença entre os termos *Dasein* e *Wirklichkeit*. Cf. S. Avineri, *Hegel's Theory...*, p.127.

da subjetividade da *Phänomenologie des Geistes* (sendo a *Moralität* comum a ambas), mas também b) a continuidade entre as esferas de ambas as obras (a integração de todas elas no mesmo plano de desenvolvimento).

Haverá realmente uma direção de maior objetividade e de maior subjetividade (de um grau mais acentuado de objetividade e de subjetividade) que norteia todo o desenvolvimento espiritual, como parece transparecer das obras que analisámos mais detalhadamente? E que significado terá essa direção, no que toca às relações entre religião e História? Haverá uma subordinação daquela a esta – que faça que a Religião caia na História, mas esta não se encontre naquela? Será a Religião um produto do desenvolvimento da História? Não parece ser isto que Hegel procura expor – o que torna ainda mais evidente que a entrada na História Universal, no final das *Grundlinien*, pode não ter sido a mais indicada.

Quanto a saber em que consistirá o conteúdo da esfera da objetividade mais aprofundada que se lhe seguirá, apenas podemos dizer que descobrir esse conteúdo é uma tarefa muito mais difícil do que aquela que realizámos neste trabalho (e que requereria reflexões bastante mais exigentes do aquelas que aqui empreendemos). Temos, portanto, de ficar pela percepção da necessidade de descobrir os conteúdos dessa esfera, sob pena de não conseguir sanar as incorreções que o desenvolvimento espiritual apresentado nas *Grundlinien* ainda comporta.

Não sabemos, na verdade, os desenvolvimentos que ainda podem ser necessários para que seja alcançada, no plano internacional, aquela unidade que, no caso do Estado, se acha incorporada no monarca. Podemos, no entanto, antecipar que o mais provável é que ainda sejam necessários bastantes desenvolvimentos, pois é de esperar que toda a variedade de momentos (e toda a complexidade da sua interpenetração) que vimos no plano interno do Estado deverá ter de se manifestar também no plano internacional.

Pode ser simplista identificar o momento da particularidade, no plano internacional, como a separação entre os Estados e a individualidade de cada um por oposição à individualidade dos outros, e procurar um momento de expressão da universalidade (provavelmente uma organização a nível mundial que represente uma união ainda maior do que a ONU) e depois ainda um outro momento em que esses dois poderes se voltem a reunir³⁹². Esses momentos terão certamente de existir. Mas, para alcançar cada um deles, pode ser necessário desvendar um novo movimento espiritual – daí a exigência muito

³⁹² Numa interessante discussão da filosofia política hegeliana à luz do fenómeno da globalização, Timothy Luther destaca a destruição da *Sittlichkeit* a nível nacional, mas a ausência, até agora, de uma *Sittlichkeit* a nível mundial. Apesar de o poder das iniciativas privadas já não se encontrar restringido aos limites dos Estados-nação, há ainda a ausência de mecanismos que consigam desempenhar o papel da *Polizei* e da *Korporation*, mas agora a nível internacional. Cf. T. C. Luther, *Hegel's Critique...*, pp.354 – 361.

superior dessa tarefa.

Na verdade, nem sequer podemos dizer que essa nova esfera da objetividade venha a ser a última – não podemos sequer afirmar que haja uma última esfera. Podemos apenas sustentar (1) que ela será a próxima, (2) que nela a articulação entre particularidade e universalidade virá a ser ainda superior à que se encontra no Estado individual e (3) que será encerrada por um momento de significado semelhante ao do monarca (isto é, um momento que reflita em toda a linha os desenvolvimentos que terão sido feitos na nova esfera da imediatidade que a terá precedido).

Por agora, o que será porventura mais importante ter em mente é que terá de haver uma nova esfera de imediatidade que denuncie a imperfeição do movimento da esfera das relações internacionais e a necessidade de uma nova esfera de objetividade. A redução da brutalidade ao longo da História é o maior sinal que podemos ter do aprofundamento da dimensão objetiva do Espírito e, consequentemente, do desdobramento do Espírito Universal (da própria realização da História).

É de rejeitar que o curso da História seja marcado, de maneira essencial, simplesmente pela guerra. Ele é, na verdade, marcado pelo declínio desse modo de universalização das distinções entre Estados. De resto, isto é algo que se compreende pela leitura, quer da Fé, quer das *Grundlinien* – pelo que o final desta obra se encontra em contradição com todo o sistema. O erro de Hegel foi não confiar na tendência que o próprio sistema indicava e ter-se atido estritamente à observação das dinâmicas internacionais que se achavam manifestas (e que ainda não deixavam adivinhar o seu desenvolvimento futuro)³⁹³.

Bibliografia

Bibliografia principal

- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, “Daß die Magistrate von den Bürgern gewählt werden müssen [Über die neuesten inneren Verhältnisse Württembergs, besonders über die Gebrechen der Magistratsverfassung]”, in *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke* 1, 1986, Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel (ed.), Suhrkamp, pp.268 e ss.

³⁹³ Embora não tocando exatamente neste ponto, Ilting também considera que Hegel acaba por não conseguir aplicar a dialética nas *Grundlinien* de forma a possibilitar a crítica do Estado moderno. Segundo Ilting, a filosofia política de Hegel acaba por ser apenas um projeto de reconciliação da teoria da consciência com a atualidade (com as condições políticas existentes). Cf. K. H. Ilting, “The dialectic...”, p.226.

- HEGEL, Georg Friedrich Wilhelm, *Die "Rechtsphilosophie" von 1820 zusammen mit Hegels Vorlesungsnotizen (1821 – 1825)*, in *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818 - 1831*, Zweiter Band, 1974, Karl-Heinz Ilting (ed.), Frommann – Holzboog, pp.55 – 811.

- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Die Verfassung Deutschlands*, in *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Frühe Schriften*, in *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke 1*, 1986, Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel (ed.), Suhrkamp, pp.461 e ss.

- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse – Dritter Teil, Die philosophie des Geistes*, in *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke 10*, 1989, Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel (ed.), Suhrkamp.

- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, in *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke 7*, 1989, Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel (ed.), Suhrkamp.

- HEGEL, Georg Friedrich Wilhelm, *Naturrecht und Staatswissenschaft – Vorlesung 1818/19 nach der Nachschrift Carl Gustav Homeyers*, in *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818 - 1831*, Erster Band, 1973, Karl-Heinz Ilting (ed.), Frommann – Holzboog, pp.217 – 352.

- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes*, in *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Frühe Schriften*, in *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke 3*, 1989, Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel (ed.), Suhrkamp.

- HEGEL, Georg Friedrich Wilhelm, *Philosophie des Rechts – Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*, 1983, Dieter Henrich (ed.), Suhrkamp Verlag.

- HEGEL, Georg Friedrich Wilhelm, *Philosophie des Rechts. Nach dem Vortrage des Herrn Prof. Hegel im Winter 1822/23*, in *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818 – 1831, Dritter Band*, 1974, Karl-Heinz Ilting (ed.), Frommann – Holzboog, pp.87 – 839.

- HEGEL, Georg Friedrich Wilhelm, *Philosophie des Rechts nach der Vorlesungs-nachschrift K. G. v. Griesheims 1824/25*, in *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818 – 1831, Viertes Band*, 1974, Karl-Heinz Ilting (ed.), Frommann – Holzboog, pp.67 – 752.

- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, “Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts”, in *Philosophische Abhandlungen – Zweite Auflage*, in *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke – Erster Band*, 1845, Verlag von Dunder und Humblot, Berlin, pp.315 e ss.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte – Dritte Auflage*, in *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke* 12, 1989, Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel (ed.), Suhrkamp.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion – Erster Theil*, in *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke – Elfter Band*, 1840, Verlag von Dunder und Humblot, Berlin.

Bibliografia Complementar

- AVINERI, Shlomo, *Hegel's Theory of the Modern State*, 1994, Cambridge University Press.
- BARATA-MOURA, José, A «Realização da Razão» – Um Programa Hegeliano?, 1990, Caminho, Cap.IV.
- BOBBIO, Norberto, *Studi hegeliani – Diritto, società civile, stato*, 1981, Giulio Einaudi editore, Torino.
- BOURGEOIS, Bernard, “Der Begriff des Staates”, in *G. W. F. Hegel – Grundlinien der Philosophie des Recht*, Ludwig Siep (ed.), in *Klassiker Auslegen*, Otfried Höffe – Band 9, 1997, Akademie Verlag, Berlin, pp.217 – 242.
- BOURGEOIS, Bernard, *La Pensée Politique de Hegel*, 1969, Presses Universitaires de France, Paris.
- CALERA, Nicolás María Lopez, “Espíritu objetivo: Historicidad y filosofía del derecho”, in *Hegel L'Esprit Objectif L'Unité de L'Histoire*, 1968, Association des Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Lille, pp.215 – 219.
- CARRITT, E. F., “Hegel's Sittlichkeit”, in *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series – Vol.XXXVI, 1936, Harrison and Sons, LTD, London, pp.223 – 236.

- CHAMLEY, Paul, *Economie Politique et Philosophie chez Steuart et Hegel*, 1963, Librairie Dalloz, Paris, 1re Partie, Chap. I.
- DENIS, Henri, “Société civile hégélienne et capitalisme”, in *Droit et liberté selon Hegel*, 1986, Presses Universitaires de France, pp.47 – 88.
- D'HONDT, Jacques, “Genèse et structure de l'unité de l'Esprit Objectif”, in *Hegel L'Esprit Objectif L'Unité de L'Histoire*, 1968, Association des Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Lille, pp.99 – 112.
- FERREIRA, Manuel J. Carmo, *A Questão da Individualidade em Hegel*, 1986, Imprensa de Coimbra, Limitada, Coimbra (também disponível em *Biblos*, Vol.LXII, 1986).
- FERREIRA, Manuel J. Carmo, *O Tema da Revolução em Hegel*, 1976, Separata da revista Brotéria, Vol.102 nº1, pp.37 – 51, e nº3, p.243, Lisboa.
- FLEISCHMANN, Eugène, *La philosophie politique de Hegel – sous forme d'un commentaire des Fondements de la philosophie du droit*, 1964, Librairie Plon, Paris.
- HABERMAS, Jürgen, *Theory and Practice*, 1973, trad. por John Viertel, Beacon Press, Boston, Cap.3.
- HARTMANN, Klaus, “Towards a new systematic reading of Hegel's Philosophy of Right” in *The State and Civil Society – Studies in Hegel's Political Philosophy*, 1984, Z. A. Pelczynski (ed.), Cambridge University Press, London, pp.114 e ss.
- HONNETH, Axel, *The Pathologies of Individual Freedom – Hegel's Social Theory*, 2010, trad. por Ladislaus Löb, Princeton University Press, Princeton e Oxford.
- HORSTMANN, Rolf-Peter, “Hegels Theorie der bürgerliche Gesellschaft”, in *G. W. F. Hegel – Grundlinien der Philosophie des Recht*, 1997, Ludwig Siep (ed.), in *Klassiker Auslegen*, Otfried Höffe – Band 9, Akademie Verlag, Berlin, pp. 193 – 216.
- HYPPOLITE, Jean, *Genesis and Structure Of Hegel's Phenomenology of Spirit*, in

Northwestern University Studies - Existential Philosophy, 2000, trad. por Samuel Cherniak e John Heckman, James M. Edie (ed.), Northwestern University Press, Evanston, Illinois, Part V – Part VI.

- HYPPOLITE, Jean, *Studies on Hegel and Marx*, 1973, trad. por John O'Neill, Harper Torchbooks, New York.
- ILTING, Karl-Heinz, “Rechtsphilosophie als Phänomenologie des Bewusstseins der Freiheit”, in *Hegels Philosophie des Rechts – Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, 1982, Dieter Henrich e Rolf-Peter Horstmann (ed.), in *Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung Band 11*, Klett-Cotta, Stuttgart, pp.225 – 254.
- ILTING, K. H., “The dialectic of civil society”, in *The State and Civil Society – Studies in Hegel's Political Philosophy*, 1984, Z. A. Pelczynski (ed.), Cambridge University Press, London, pp.211 e ss.
- ILTING, K. H., “The structure of Hegel's 'Philosophy of Right'”, in *Hegel's Political Philosophy – problems and perspectives – a collection of new essays*, 1976, Z. A. Pelczynski (ed.), Cambridge University Press, London, pp.90 e ss.
- KOJÈVE, Alexandre, *Introduction to the Reading of Hegel – Lectures on the Phenomenology of spirit*, 1969, trad. por James H. Nichols Jr, Allan Bloom (ed.), Cornell University Press, Londres.
- LUCKÁCS, Georg, *El Joven Hegel – y los problemas de la sociedad capitalista*, 1963, trad. por Manuel Sacristan, Editorial Grijalbo, México.
- LUTHER, Timothy C., *Hegel's Critique of Modernity - Reconciling Individual Freedom and the Community*, 2009, Lexington Books, Plymouth, UK.
- MARX, Karl, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, in *Karl Marx – Friedrich Engels Werke – Band I*, 1981, Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der KPdSU, Dietz Verlag, Berlin, pp.201 – 336.
- PELCZYNSKI, Z. A., “The Hegelian conception of the state”, in *Hegel's Political Philosophy*

- *problems and perspectives – a collection of new essays*, 1976, Z. A. Pelczynski (ed.), Cambridge University Press, London, pp.1 e ss
- PEPPERZAK, Adriaan T., *Modern Freedom – Hegel's Legal, Moral, and Political Philosophy*, in *Studies in German Idealism Vol. I*, 2001, Reinier Munk (ed.), Kluwer Academic Publishers, London.
 - PIPPIN, Robert B., *Hegel's Practical Philosophy, Rational Agency as Ethical Life*, 2008, Cambridge University Press.
 - PIRES, Edmundo Balsemão, *Povo, Eiticidade e Razão – Contributos para o Estudo da Filosofia Política de Hegel*, 2006, Vol. Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa, Cap.II.
 - PÖGGELER, Otto, *Hegel. L'Idea di una Fenomenologia dello Spirito*, 1986, Guida editori.
 - POLIN, Raymond, “Philosophie du Droit et philosophie de l'Histoire chez Hegel d'après «les Principes de la philosophie du Droit» de 1821”, in *Hegel L'Esprit Objectif L'Unité de L'Histoire*, 1968, Association des Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Lille, pp.259 – 270.
 - PULKKINEN, Tuija, “Morality in Hegel's Philosophy of Right”, in *Right, Morality, Ethical Life - Studies in G.W.F. Hegel's Philosophy of Right*, 2003, Jussi Kotkavirta (ed.), SoPhi, Finlândia, pp. 29 e ss.
 - RITTER, Joachim, *Hegel und die französische Revolution*, 1965, suhrkamp, Frankfurt am Main.
 - ROSENZWEIG, Franz, *Hegel und der Staat*, erster Band – Lebensstationen (1770 – 1806), 1920, München und Berlin, R. Oldenbourg (ed.), Achter Abschnitt.
 - ROSENZWEIG, Franz, *Hegel und der Staat*, zweiter Band – Weltepochen (1806 – 1831), 1920, München und Berlin, R. Oldenbourg (ed.), Elfter Abschnitt: Preussen.
 - SMITH, S. B., “Hegel's Views on War, the State, and International Relations”, in *The American Political Science Review*, 1983, Vol. 77, No. 3, American Political Science

Association, pp. 624-632 (<https://www.jstor.org/stable/1957263>).

- SIEP, Ludwig, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, 2014, trad por Daniel Smyth, Cambridge University Press, Cap.6, VI.
- SIEP, Ludwig, “Was heisst: “Aufhebung der Moralität in Sittlichkeit” in Hegels Rechtsphilosophie?”, in *Hegel-Studien Band 17*, 1982, Friedhelm Nicolini e Otto Pöggeler (ed.), Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, pp.75 – 96.
- SOLOMON, Robert C., *In the Spirit of Hegel – A Study of G.W.F. Hegel's Phenomenology of Spirit*, 1985, Oxford University Press, New York, Chap.9.
- VERENE, D. P., “Hegel's account of war” in *Hegel's Political Philosophy – problems and perspectives – a collection of new essays*, 1976, Z. A. Pelczynski (ed.), Cambridge University Press, London, pp.168 e ss.
- WEIL, Eric, *Hegel et l'État - Cinq Conférences*, 1970, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris.
- WOOD, Allen W., *Hegel's Ethical Thought*, 1990, Cambridge University Press, New York.